This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

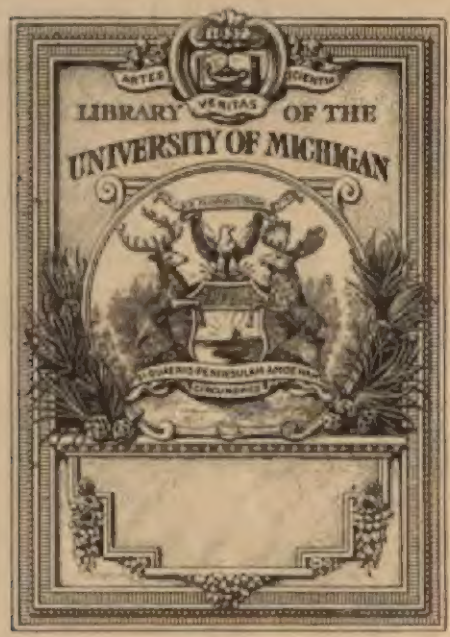
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse http://books.google.com

B 1,082,896


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN

892.06
R47

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

1re Année. — Janvier 1893.

SOMMAIRE :

J. Halévy, Recherches bibliques. XXVI : Les Descendants de Sem et la Migration d'Abraham, p. 1. XXVII : Un Gouverneur de Jérusalem vers la fin du XVe siècle av. J.-C., p. 13. XXVIII : La Création et les Vicissitudes du premier homme, p. 25. — J. Halévy, la Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV, p. 47. — J. Halévy, Introduction au déchiffrement des inscriptions anatoliennes, p. 55. — Alfred Boissier, Deux Documents assyriens relatifs aux présages, p. 63. — J. Perruchon, Notes pour l'histoire d'Éthiopie, p. 71. — J. Halévy, Deux Inscriptions sémitiques de Zindjirli, p. 77. — J. Halévy, Le Prétendu Dieu minéen Allah, p. 90. — J. Perruchon, Publications nouvelles, p. 95.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire

ÉMITIQUE

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

6 2 1 2.

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

1re Année. — 1893.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1893

REVUE SÉMITIQUE

RECHERCHES BIBLIQUES

XXVI

Les Descendants de Sem et la Migration d'Abraham

(Genèse, xi, 10-xiii, 18).

Le récit de la Genèse, qui contient l'énumération des descendants de Sem jusqu'à Abraham, ainsi que le récit de l'immigration de ce dernier en Palestine, présente déjà au premier aspect une unité de composition qu'il serait difficile de contester, s'il n'y avait pas de la part de certains critiques un parti pris d'attribuer aux listes des générations une source différente de celle qu'on présume avoir été à la disposition de l'auteur jahwéiste, auquel on assigne la plus grande partie des chapitres xii et xiii. Nous allons examiner impartialement la solidité de cette distinction, en relevant avec soin les versets que l'on prétend avoir été interpolés par le rédacteur final du récit.

I. — Les dix générations post-diluviennes (10-25).

Le texte traditionnel énumère, entre le déluge et l'apparition d'Abraham, une série de dix époques, personnifiées chacune sous le nom d'un patriarche. Ce sont Sem, Arphaxad, Salah, Eber, Peleg, Reü, Serug, Nahor, Térah, Abram = Abraham. La place occupée par Sem en tête de la ligne montre indubitablement qu'il s'agit des Sémites seuls et non pas de l'humanité entière, comme l'ont imaginé les anciens exégètes, suivis,

sans aucune raison plausible, par les critiques modernes[1]. L'auteur s'est occupé du reste du genre humain dans le chapitre x et n'a plus à y revenir. Nous en reparlerons tout à l'heure. Il n'est pas difficile de reconnaître dans le nombre de dix patriarches post-diluviens le contre-poids des dix patriarches antédiluviens qui figurent dans la liste du chapitre v de la Genèse. Cette circonstance fait voir d'abord que les deux listes appartiennent au même auteur, ensuite, qu'il est impossible de retrancher de celle du chapitre xi les versets 12, 13 et 14 sous prétexte que les formules וּשֶׁלַח חָי, וְאַרְפַּכְשַׁד חָי diffèrent de la formule ordinaire où le nom propre est précédé par וַיְחִי. En général, nous n'admettons pas la prétention des critiques à imposer à l'auteur biblique des formules immuables, dont il ne saurait jamais se passer, et nous pensons plutôt que tout auteur est libre de modifier à son aise l'allure de ses phrases; mais, dans ce cas spécial, la modification est suffisamment motivée par la forme du passé יָלַד que l'auteur a employé dans x, 24 à propos de ces deux patriarches Arphaxad et Salah; c'est une réminiscence rédactionnelle qui garantit l'authenticité de ce passage dans le contexte, où il se trouve actuellement. D'autre part, on sent instinctivement que l'auteur de cette généalogie qui, ainsi que le prouve le nom de אַרְפַּכְשַׁד, est particulièrement chaldéenne[2], a hâte d'arriver au personnage principal de cette liste qui clôture la période préhistorique de son peuple et en inaugure l'histoire. Le généalogiste laisse toutes ces générations absolument dépourvues d'événements, comme si rien n'était venu, pendant cette longue période, troubler l'uniformité de la vie des peuples, laquelle se serait ainsi écoulée dans un assoupissement léthargique. Le contraste entre la riche variété des légendes mouvementées qui animent et parent les époques antédiluviennes et l'effrayante monotonie qui pèse sur la période post-diluvienne est des plus remarquables, et on ne peut l'expliquer qu'en admettant que l'auteur, ayant mis délibérément de côté

1. M. K. Budde appelle encore (Die Komposition [illegible] de Nöldeke [illegible] Theologie, p. 455 [illegible]).

2. La dernière syllabe de ce nom est sans doute écrite de sorte que la Chaldée [illegible], la [illegible] dernière [illegible]

les traditions babyloniennes d'un caractère humain général, pour passer à la préhistoire de la famille d'Abraham en particulier, s'était trouvé en présence d'un vide absolu relativement aux légendes chaldéennes des temps qui ont précédé le départ des Térahides d'Our-Kasdim. Pourquoi? Évidemment parce que les Chaldéens n'avaient pas d'histoire écrite et que les Térahides n'avaient pas d'existence séparée avant cette époque. Cela suffit pour faire rejeter l'opinion courante de l'école critique, d'après laquelle les Hébreux auraient formé une nationalité ancienne et compacte au moment de leur migration. Un peuple formé n'oublie pas si complètement les légendes de sa jeunesse; il est plutôt porté à se dire contemporain de l'époque mythologique[1]. Le manque absolu de légendes se rapportant au premier séjour des Hébreux milite en faveur du récit biblique qui donne aux Abrahamides une origine modeste et les fait venir en Palestine en petit nombre et sous la direction d'un seul chef.

Une autre considération ne doit pas non plus être perdue de vue. Si l'on excepte les deux noms de Sem et d'Arphaxad qui représentent, le premier, la race entière des Sémites, condensée, pour ainsi dire, dans les Hébreux, le second un nom ethnique ou géographique, mentionné parmi les descendants de Sem dans le chapitre précédent (x, 22), on remarque aussitôt que les six noms suivants désignent des objets relatifs à l'agriculture; ainsi שֶׁלַח a toutes chances de désigner un champ cultivé et arrosé par les eaux d'une source d'eaux vives et jaillissantes (Cantique, IV, 13), appelé dans la Mischna בֵּית הַשִּׁלְחַיִם. Le nom de עֵבֶר rapproché de פֶּלֶג forme une association d'idées, désignant un terrain situé à côté ou près des rives d'une nappe d'eau, fleuve ou étang. Les deux noms suivants : רְעוּ et שְׂרוּג, sont des plus transparents et signifient respectivement « pâturage » et « rameau tendre et flexible[2] ». Les deux derniers noms, constituant la seule rémi-

1. C'est ainsi que les Grecs, les Égyptiens et les Phéniciens font naître et élever les dieux dans leur pays et au milieu de leurs nationaux.

2. L'application des noms de *Sarong* et *Ra'ou*, à deux localités du territoire d'Édesse, date indubitablement de l'époque chrétienne. Après avoir assimilé le nom syro-parthe d'Édesse, Ourhaï, à Our Kasdim, on a

niscence préhistorique[1], pourraient être empruntés au règne animal si l'on ne regardait que l'étymologie fournie par l'assyrien. Pour נָחוֹר, on est tenté de le rapprocher du mot assyrien *nahiru* « souffleur ?) », d'où l'hébreu נַחַר « hennissement »; tandis que תֶּרַח, qui rappelle si bien l'assyrien *taraḫu*, peut être interprété par « antilope ». Seul le dixième nom, אַבְרָם, se fait reconnaître aussitôt comme exprimant une idée abstraite faisant le fond commun des noms propres hébreux réels et historiques.

L'ensemble de ces considérations montre suffisamment, d'une part, que la tradition hébraïque brillait par un vide absolu en ce qui concerne les époques antérieures au personnage vraiment historique d'Abraham; d'autre part, que la production de la plupart des noms des patriarches postérieurs au déluge est en parfaite harmonie avec le récit iahwéiste de IX, 20. 21 qui commence avec Noé l'inauguration de l'agriculture parmi les hommes sauvés du cataclysme. Une telle coïncidence fondamentale est d'autant plus remarquable qu'elle est cachée par l'épaisse enveloppe de noms propres. Enfin, il est impossible de méconnaître l'analogie évidente qui existe entre les noms de אַבְרָם « père élevé » qui clôture la liste des patriarches post-diluviens et celui de שֵׁם « renommée » qui figure en tête de cette liste, et étant donné l'emploi fréquent chez les Hébreux comme chez les autres peuples congénères du nom propre de אַבְרָם[2] et le caractère insolite et exceptionnel du nom de שֵׁם, comme d'ailleurs de tous les autres noms de la liste, on ne se trompera pas beaucoup en estimant que c'est le nom de אַבְרָם, ainsi que la promesse comprise dans les mots וְאַגְדִּלָה שְׁמֶךָ, qui a servi en quelque sorte de modèle à celui de שֵׁם (Sem) et non pas l'inverse. Nous arrivons ainsi par une autre voie à la même conclusion,

voulu avoir d'autres noms bibliques. Il me paraît inconcevable que des savants modernes aient invoqué ces noms géographiques récents pour appuyer l'opinion courante qui place le Haran nahoride en Mésopotamie.

1. Cela résulte du retour du nom נָחוֹר comme celui du fils de Terah (vers. 24).

2. Sous la forme אַבְרָם, en assyrien *Abûramu*

savoir, qu'avec l'apparition d'Abram commence une période réelle pour le peuple hébreu.

LA FAMILLE DE TÉRAH

Abram n'est pas le seul fils de Térah ; il a deux frères : Nahor et Haran. Ce dernier meurt quelque temps après avoir eu un fils nommé Lot', qui partagera plus tard le sort de son oncle Abram. Les deux frères restants représentent deux nations apparentées : Les Hébreux et les habitants de la Damascène et des pays contigus, appelés ארם dans la Bible. Le narrateur mentionne ensuite les noms des épouses de chacun d'eux, mais, chose curieuse, tandis qu'il fait remarquer expressément que la femme de Nahor, מלכה, était la fille de Haran, il se tait sur le père de שרי, femme d'Abram ; en revanche, il joint au nom de Haran les mots אבי מלכה ואבי יסכה « père de Milka et père de Iska » sans ajouter la moindre remarque sur ce dernier nom qui ne revient nulle part ailleurs dans les écrits bibliques. Tous les exégètes anciens et modernes se sont heurtés à cette difficulté sans pouvoir l'expliquer. Je crois que la vraie solution du problème a été déjà présentée par les rabbins, qui admettaient l'identité de יסכה avec שרי, femme d'Abram. En partant de cette idée, on peut conjecturer que יִסְכָּה est l'équivalent de נְסִיכָה, féminin de נָסִיךְ « prince, chef »[1], on aurait alors un simple synonyme de שָׂרַי. A la suite de cette interprétation, on inclinerait à penser que le texte primitif portait יִסְכָּה הִיא שָׂרַי et que ces deux mots sont tombés plus tard du texte à cause des mots semblables וַתְּהִי שָׂרַי qui commencent le verset suivant. Le verset 30 occupe d'ailleurs une place indue qui lui donne l'apparence d'une note isolée et sans lien avec le contexte ; j'y reviendrai tout à l'heure.

1. Les racines נסך et יסך ont la signification commune de « oindre » Cf. יתן et יסן (phénicien), נצב et יצב, etc.

SORTIE DES TÉRAHIDES D'OUR-KASDIM

La famille de Térah quitta sa ville natale, nommée Our-Kasdim[1], avec l'intention de se rendre en Palestine לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנָעַן ; mais, arrivée à Haran, elle s'y établit définitivement (וַיֵּשְׁבוּ עָד), y ayant trouvé toutes les commodités qu'elle avait recherchées. L'auteur explique ainsi d'avance le nom de ארם qu'il applique plus loin au territoire de חרן (XXIV, 10), puisque les aborigènes de la Chaldée sont araméens. Là mourut Térah, et avec lui disparut le lien le plus fort qui rattachait les deux branches térahides l'une à l'autre. Conformément au titre וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת תֶּרַח (v. 27), ce récit ne veut être autre chose qu'une courte biographie des Térahides unis. En faisant abstraction du verset 30, son unité ne laisse rien à désirer, et si la plupart des critiques y trouvent une compilation de deux documents différents, cela tient à diverses circonstances que nous chercherons à éclaircir tout à l'heure, mais qui ne nous paraissent pas avoir assez de poids pour nous arrêter ici. Au verset 31 il y a visiblement une lacune avant les mots וַיֵּצְאוּ אֹתָם[2]. On la comble sans effort en y mettant וְעִמָּם נָחוֹר וּמִלְכָּה אֵשֶׁת « et avec eux étaient Nahor et Milka, sa femme ». Le suffixe pluriel de אֹתָם se rapporte à ces deux personnages qui ne pouvaient manquer dans cette

1. La situation exacte d'Our-Kasdim demeure inconnue ; néanmoins ce doit être une ville chaldéenne et nullement la ville babylonienne du nom d'Our. Le Haran nahorâïde n'a rien de commun avec Harran de Mésopotamie, mais se trouve à proximité de la Damascène qui, à cause des deux fleuves Amana et Parpar, est nommée *Aram-Naharaïm* « Aram des deux fleuves » (Psaumes, LX, 2). Le pays nommé par les Égyptiens *Nahrin* est le *Nâ'ri* des Assyriens, situé au nord de la Mésopotamie supérieure, près des affluents du haut Euphrate. Le Haran de la Genèse se trouvait à sept journées de distance du mont Galaad (Genèse, XXXI, 23).

2. La leçon יצא אתם (Sept. Sam. Vulg.) est un simple expédient, le verbe יצא exigerait l'adjonction du motif de l'expatriement ; celle de יצא אתם (Peschitta), quoique plus satisfaisante, ne rend pas compte du pluriel du texte hébreu, qui est garanti par sa réapparition au verset XII, 5.

émigration, puisque Haran est partout donné comme l'habitat des Nahorides (Genèse, XXIX, 4-5).

CONTINUATION DU VOYAGE PAR ABRAM

Tandis que le voyage inauguré par Térah était occasionné par un simple caprice ou avait en vue tout au plus les intérêts de la vie ordinaire, l'espoir de trouver dans les pays étrangers plus de commodité et d'aisance que dans la terre natale, la continuation du voyage par Abram a été faite sur un ordre formel de la Divinité. Celle-ci cherche à adoucir les regrets qu'il pouvait ressentir en quittant sa seconde patrie[1] et ses parents pour se rendre dans un pays étranger sans savoir exactement lequel (אל הארץ אשר אראך), en lui promettant qu'il deviendra père d'une grande nation qui sera la gloire et la bénédiction de toutes les nations du monde. La promesse d'avoir de nombreux descendants, si énergiquement exprimée par les mots ואעשך לגוי גדול[2] (v. 2), suppose absolument qu'Abram était déjà arrivé à un grand âge à l'époque de sa vocation et, en effet, le verset 4 nous apprend qu'au moment de quitter la ville de Haran, Abram avait déjà atteint l'âge de soixante-quinze ans. Il y a, ce me semble, dans cette circonstance, une preuve irréfragable que la fin du verset 4 appartient au même auteur. Mais il y a plus, les narrations qui suivent rapportent d'un commun accord qu'Abram avait plusieurs fils de ses concubines; le manque d'enfants légitimes ne peut donc pas venir de sa part, mais doit être attribué uniquement à la stérilité naturelle de sa femme légitime שָׂרַי. Cette considération nous fait clairement voir que le verset 30 qui annonce précisément la stérilité de שרי et qui n'a aucune

1. Pour le nomade, ארץ (מולדת) est le dernier séjour de sa famille (Genèse, XXXI, 3. Cf. XI, 15).

2. L'expression עשה לגוי (גדול) ne s'emploie qu'à l'égard d'hommes âgés qui, d'ordinaire, ne procréent plus d'enfants (Exode, XXXII, 10. Cf. Nombres, XIV, 12, Deutéronome; IX, 14); autrement, on se sert du verbe נתן (Genèse, XVII, 20) ou שים (*ibidem*, XXI, 18); la forme נתתיך לגוים (*ibidem*, XVII, 6) s'explique par le verbe והפריתי qui précède.

liaison avec le reste du contexte, doit avoir eu primitivement sa place avant le verset 1 de ce passage, où il formait une sorte d'introduction à l'ordre divin donné à Abram de quitter sa famille afin de devenir le père d'une grande nation.

Un préambule analogue ouvre aussi le chapitre xvi (v. 1). Voici comment nous restituons le passage 29-32 :

(29) ויקח אברם ונחור להם נשים שם אשת אבים שרי
ושם אשת נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה
[היא שרי].

(30) ויקה הרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו
ואת שרי כלתו אשת אברם בנו [ויעמם נחור ומלכה
(ואשתו ou)] ויצאו אתם מאור בשדים ללכת ארצה כנען
ויבאו עד חרן וישבו שם.

(31) ויהיו ימי תרח חמש שנים ומאתים שנה וימת הרח
בחרן.

(Chapitre xii, 1) והתי שרי עקרה אין לה ולד.

(2) ויאמר יהוה אל אברם וגו'

Le verset 4, qui emploie le verbe וילך appliqué une fois à Abram et une autre fois à Lot', annonce simplement l'obéissance d'Abram à l'ordre divin, mais l'auteur a dû préférer l'expression וילך אברם כאשר דבר אליו יהוה à celle de ויעש אברם, etc., à cause de la phrase adjointe וילך אתו לוט. Ce verset ne donne pas un doublet inutile du verset 5, ainsi que l'ont pensé plusieurs critiques, par suite d'une exégèse superficielle; tous deux appartiennent au même auteur. Abram, accompagné de sa femme שרי, de son neveu Lot' et de tous les biens, en mobilier et en esclaves (הנפש), qu'ils avaient acquis pendant leur séjour à Haran, prit la direction (ויצאו ללכת) du pays de Chanaan, où ils arrivèrent sans accident. A ce moment, Abram ignore encore où il doit arrêter ses pérégrinations, et ce n'est que lorsqu'il s'avance jusqu'au lieu où fut construite plus tard la ville de Sichem (מקום שכם), et même jusqu'à la localité voisine de אלון מורה, que יהוה lui annonce l'intention de donner cette terre à ses descendants.

La remarque expresse que la ville de Sichem n'existait pas encore du temps d'Abram, a évidemment pour but d'expliquer la possibilité de la construction des deux autels dont il est question aux versets 7 et 8, construction qui n'était pas exempte de difficultés et même de dangers au milieu des Chananéens qui n'ont certainement pas manqué de voir d'un mauvais œil cette sorte de prise de possession symbolique de leur pays par une famille étrangère dont ils ne pouvaient augurer rien de bon. C'est le sens réel de la petite phrase והכנעני אז באר ץ, que le célèbre critique juif du moyen âge, Ibn Ezra, avait déjà regardée comme une interpolation exécutée par un auteur vivant à un moment où il n'y avait plus de Chananéens en Palestine.

Son acte symbolique terminé, Abram continue son voyage lentement, mais d'une manière ininterrompue, jusqu'au sud de la Palestine, nommé brièvement נגב; il a ainsi traversé toute la longueur du pays du nord au sud.

SÉJOUR EN ÉGYPTE

Le sud de la Palestine est un pays aride qui peut à peine nourrir ses habitants dans les bonnes années. A l'arrivée d'Abram, il y régnait la famine, de sorte qu'il se vit obligé d'aller séjourner en Égypte, où il y avait toujours abondance de comestible. Abram allait se trouver pour la première fois en contact immédiat avec un peuple de langue étrangère, très mal renommé chez les peuples sémitiques. Les Sémites considéraient, en effet, les Égyptiens comme une race vicieuse et de mœurs dissolues. Abram partageait ces idées ou plutôt ces préjugés populaires, et, redoutant que les Égyptiens ne le missent à mort afin de s'emparer de sa femme שרי, dont la grande beauté voilait à tous les yeux l'âge sénile, il résolut de faire croire partout qu'elle était sa sœur, en se disant que, dans le cas d'un enlèvement, il était certain non seulement de sauver sa vie, mais aussi d'être bien traité par les Égyptiens. A peine fut-il arrivé dans le pays, que ses prévisions s'accomplirent à la lettre : שרי, fut transportée dans la maison du pharaon et Abram reçut de riches cadeaux en bestiaux et en esclaves. Cette conduite d'Abram a, depuis longtemps, scan-

dalisé les moralistes, pour lesquels le but principal de ce narrateur biblique était toujours resté lettre close. Cependant la chose s'explique très aisément aussitôt qu'on met de côté le point de vue étroit et dogmatique auquel ils l'ont envisagé. Une étude approfondie fait voir que le narrateur poursuit la démonstration d'une idée fondamentale pour son système. Le don gracieux fait par Dieu de la terre de Chanaan à la postérité d'Abram implique, selon notre auteur, d'un côté, la corruption morale des Chananéens (Genèse, xv, 16), de l'autre, la pureté morale relative des Abrahamides (*ibidem*, xviii, 19). L'auteur avait donc à répondre à une grave question qu'il devait se faire à lui-même et qui est celle-ci : Pourquoi la terre promise à Abraham ne contient-elle pas en même temps la Palestine et l'Égypte, au lieu de se borner à la Palestine seule? Cette question devait lui peser d'autant plus que, de son temps (au début du règne de Salomon), l'Égypte n'avait pas encore renoncé à la possession de la Palestine qui, depuis plusieurs siècles, était une province égyptienne. La réponse à cette question est donnée dans le récit que nous analysons.

L'Égypte, contrairement à ce que l'on pouvait supposer au premier aspect, n'était pas arrivée à ce degré de décadence morale qui devait entraîner la destruction de ses habitants. Leur roi a bien enlevé à son hôte une femme dont la beauté l'avait attiré, mais il n'a commis sur elle aucune violence et il a même comblé de cadeaux son frère, afin de le relever aux yeux de ses sujets. Puis, à la suite de la soudaine apparition de graves maladies dans sa maison, il se douta aussitôt que Dieu l'avait puni pour avoir ravi une femme mariée et il se décida à la rendre à son époux. Enfin, au lieu de se venger d'Abram pour l'avoir trompé, il le fit partir avec une conduite honorifique (ויצו עליו פרעה אנשים) en lui laissant tous ses biens. Une telle façon d'agir pourrait servir de modèle à bien des personnes, dont la vertu est loin d'atteindre une pareille élévation. Voilà, selon moi, l'idée dominante de ce récit qui culmine dans une sorte d'apologie des mœurs égyptiennes. On comprend dès lors que la conduite d'Abram qui, par un calcul d'intérêt apparent, semble faire bon marché de son épouse et de la vertu de celle-ci, est une nécessité inexo-

rable du drame. Au fond, dans la conception de l'auteur, le déguisement de la vérité concerté entre les deux époux ne pouvait, en aucun cas, avoir de suites fâcheuses pour eux qui étaient soigneusement protégés par la Divinité, comme ancêtres d'une nation bénie. Le narrateur biblique est profondément pénétré de cette conviction que dans l'histoire du monde les actions humaines, malgré leurs défauts et leur petitesse, sont dirigées par la Providence de façon à atteindre le but qu'elle s'est proposé. L'émigration des Térahides d'Our-Kasdim, l'arrêt des Nahorides à Haran, la famine régnant en Palestine au moment de l'arrivée de la famille Abrahamide, la beauté extraordinaire de שרי à un âge si avancé, la faiblesse calculatrice d'Abram, la générosité du pharaon, les plaies qui frappent le roi et les siens, le retour sain et sauf d'Abram dans la terre promise, sont autant de péripéties presque miraculeuses qui concourent à l'accomplissement du plan préparé par la Divinité[1]. L'esprit du narrateur, tout en s'occupant des choses de la terre, plane à ailes déployées dans la sérénité de l'idéal, et il serait vraiment mal de notre part de vouloir le troubler par des questions trop méticuleuses ou dogmatiques, et cela d'autant plus que, d'après la conception biblique, il n'y a pas d'homme parfait et sans faute (Genèse, VIII, 21 ; Nombres, XX, 12) ; seul, le moraliste sévère de l'exil, le deuxième Isaïe, n'a pas craint de lancer au peuple cette grave apostrophe : אביך הראשון חטא (Isaïe, XLIII, 2) « ton premier père a failli », en faisant précisément allusion à cette conduite blâmable d'Abram.

1. C'est dans le même esprit que l'auteur fait agir Abraham d'une manière identique avec Abimelek, roi des Philistins, auquel Dieu même apparaît pour l'avertir du danger qu'il court en gardant chez lui une femme mariée. Le roi philistin se montre encore plus vertueux que Pharaon ; et Abraham, enrichi par des cadeaux royaux, peut même rester dans le pays dont les habitants sont beaucoup plus moraux et plus honnêtes qu'il ne l'avait cru. Abimelek, quoique païen, est un pendant de Melkisedec au point de vue de la pureté morale. Une génération plus tard, Abimelek II sent déjà le besoin de défendre à ses sujets de maltraiter Isaac et son épouse et finit par les expulser par suite de sa jalousie. L'hospitalité avait considérablement baissé en Philistée!

SÉJOUR DÉFINITIF EN PALESTINE

Abram, qui est maintenant extrêmement riche en bestiaux et en métaux précieux, au lieu de s'établir tout de suite dans le Nèguèb, retourne jusqu'au voisinage de Bethel, pour faire ses actes de dévotion sur l'autel qu'il avait construit à son arrivée, mais il n'ose pas pousser jusqu'au territoire de Sichem, qui était particulièrement occupé par un clan de Chananéens. Des disputes prolongées surgissent alors entre ses bergers et ceux de Lot', au sujet de pâturages réclamés des deux côtés et qui étaient insuffisants pour nourrir les nombreux troupeaux des deux parents, étant donné que le territoire était habité par deux tribus indigènes, les Chananéens et les Phérizïens.

Abram et Lot' conclurent entre eux une convention aboutissant à la séparation des deux chefs de famille. Lot' alla s'établir à l'est près du Jourdain d'où il poussa ses migrations jusqu'à la ville de Sodome, dont les vices avaient atteint alors le plus haut degré. Abram demeura seul en Palestine et reçut de nouveau une promesse divine que toute cette terre deviendrait le patrimoine de ses descendants, qui seraient aussi nombreux que la poussière. Par suite de ces nouvelles circonstances, le patriarche hébreu devient le seul possesseur légitime du pays, et il choisit pour demeure le verger de l'Émoréen Mamré près d'Hébron, où il construit un autel à Dieu. A partir de ce moment, la Palestine tout entière est virtuellement consacrée au Dieu d'Abraham au détriment des divinités chananéennes qui en avaient, à une exception près, celle de Melkisedec, dont il sera question dans le chapitre suivant, la possession incontestée jusqu'alors.

Je crois avoir suffisamment motivé l'unité du passage de la Genèse, XI, 10-XIII, 18, que la critique moderne a attribué à plusieurs auteurs indépendants. Je n'y ai pas trouvé la moindre interpolation; dans le passage XI, 29-30, si tourmenté par ces savants, je n'ai relevé que la perte de deux petits membres de phrase et un verset déplacé. Ces légères émendations, comparées aux interpolations et corrections si compliquées que réclame l'hypothèse que je combats, ne manqueront pas de faire réfléchir le public studieux. Je l'espère du moins.

L'appartenance des chapitres XIV, XV, XVI et XVII au récit qui fait l'objet de cette recherche a été démontrée, selon moi, dans mes études précédentes. Il est inutile d'y revenir ici. Contentons-nous de faire bien remarquer les divisions de plus en plus restreintes que le narrateur de la Genèse a adoptées dans la préhistoire de l'humanité post-diluvienne.

1. Préhistoire du genre humain tout entier : chap. X.
2. Préhistoire des Sémites : chap. XI, 1-9.
3. Préhistoire des Chaldéens : *ibidem*, 10-26.
4. Préhistoire des Térahides, divisés en Nahorides et en Abramides : *ibidem*, 27-32.
5. Préhistoire des Abramides : chap. XII-XVI.
6. Histoire des Abrahamides : chap. XVII et suivants.

XXVII

Un Gouverneur de Jérusalem vers la fin du XV^e^ siècle avant Jésus-Christ[1].

Jusqu'à ces dernières années, l'idée de connaître l'histoire de la Palestine à l'époque de la XVIII^e^ dynastie égyptienne eût paru tellement irréalisable que l'esprit le plus aventureux n'aurait osé la concevoir. Aujourd'hui, grâce aux découvertes d'El-Amarna, nous connaissons cette histoire beaucoup mieux que celle de bien des époques plus rapprochées de nous. Et, chose curieuse, la lumière ne nous vient pas des documents laissés par les rois d'Égypte qui étaient alors les maîtres de la Syrie, pas même de documents rédigés dans la langue des conquérants, mais de lettres envoyées par les gouverneurs égyptiens de ce pays à leurs suzerains, et rédigées dans la langue babylonienne, qu'on s'attendait si peu à rencontrer dans ces régions éloignées. Le seul fait que la langue et les cunéiformes sémitiques de la Babylonie for-

1 Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres le 27 février 1892. Les lettres de ce gouverneur et celles qui le concernent ont été transcrites et traduites dans le *Journal asiatique*.

maient, au xv^e^ siècle avant notre ère, la littérature savante non seulement des Sémites occidentaux, mais d'une grande partie des peuples de l'Arménie et de l'Asie Mineure, même dans les rapports de ces peuples avec l'Égypte, est sans conteste d'une très haute portée pour l'histoire de la civilisation générale ; mais, même en se bornant au seul point de vue de l'histoire locale de la Palestine, on ne peut pas s'empêcher de comparer les maigres données que fournissent à cet égard les monuments égyptiens, où les noms des peuples vaincus figurent comme simples motifs d'ornementation, avec les renseignements abondants que nous livrent les modestes terres cuites babyloniennes. On sent qu'il y a là deux civilisations différentes, l'une d'un extérieur superbe et destinée à glorifier les actes d'un seul être divinisé en présence duquel les hommes et les peuples ne sont que des comparses, l'autre d'apparence modeste et d'allure profane, qui permet l'éclosion de la vie individuelle et populaire avec ses vertus et ses vices, et la doue d'un vrai souffle humain. Mais arrivons à notre objet particulier.

Depuis les exploits guerriers de Tutmès III en Syrie, ce pays, ainsi que la Phénicie et la Palestine, formait une annexe à l'Égypte et était gouverné par des satrapes de divers rangs hiérarchiques, nommés par le souverain égyptien, et ayant à leur charge la collection des impôts annuels et le recrutement des troupes auxiliaires en cas de guerre ou de sédition dans une partie de l'empire. Pour maintenir les Syriens dans l'obéissance, Tutmès III avait pris la précaution de choisir les satrapes dans sa propre famille ou dans les familles syriennes dont il connaissait la fidélité, et, pour plus de sûreté, il cherchait à rattacher à sa cause les rois limitrophes de l'Asie Mineure, qu'il favorisait d'une manière particulière comme des amis et des alliés. Pendant les règnes suivants, qui comprennent à peu près une vingtaine d'années, la tranquillité ne paraît pas avoir été troublée dans la province annexée. Un revirement eut lieu lorsque Aménophis III occupa le trône de l'Égypte : la puissante confédération des Hétéens dans la Syrie du Nord se constituait alors en une monarchie fortement centralisée et semblait vouloir secouer la suzeraineté égyp-

tienne. Ne pouvant empêcher la consolidation du royaume hétéen, Aménophis III essaya, du moins, d'en paralyser la force d'expansion en concluant une alliance formelle avec *Shutarna*, roi de *Mitanni*, voisin immédiat du Héta, dont il épousa la fille *Téié*. Cet acte politique réussit à merveille; les Hétéens, obligés de garder leur frontière du nord, ne firent aucun mouvement agressif contre les possessions égyptiennes du vivant d'Aménophis III. Mais, à l'avènement d'Aménophis IV, las de leur inactivité prolongée, ils formèrent le plan audacieux de délivrer la Syrie de la domination étrangère. Ils furent d'abord moralement, puis matériellement soutenus par *Burnaburiyash*, roi de Babylone, de la dynastie cosséenne; je dirai tout à l'heure pour quel motif. Aménophis IV eut recours au moyen qui avait si bien réussi à son père : il fit une nouvelle alliance avec le successeur de *Shutarna*, *Dushratta*, et épousa sa fille *Tadu-hipa*. Cependant, par suite de l'immixtion du roi de Babylone dans les affaires de la Palestine, cette alliance ne suffit plus à maintenir le prestige des Égyptiens en Syrie. La haute contrée et une partie de la Phénicie tombèrent entre les mains des Hétéens sous la conduite d'un roi dont le nom est malheureusement effacé sur les tablettes; les bandes cosséennes de Burnaburiyash dévastèrent la Phénicie méridionale et la Palestine, et les satrapes de l'intérieur, donnant libre carrière à leurs ambitions et à leurs jalousies mutuelles, se combattirent les uns les autres et s'accusèrent réciproquement de haute trahison dans les lettres qu'ils adressaient au roi d'Égypte pour lui demander du secours.

C'est au milieu de cette anarchie générale que furent rédigées les cinq lettres babyloniennes retrouvées dans les ruines d'El-Amarna, l'ancienne ville de *Khu-n-Aten*, et ayant pour auteur *Arad-Hiba*, gouverneur de Jérusalem. Ces correspondances sont certainement les documents les plus authentiques et les plus précieux que l'antiquité nous ait légués sur l'histoire de cette ville célèbre qui, quatre siècles après, devint la capitale du royaume de Juda et le siège principal du culte monothéiste d'Israël et, plus tard, par le christianisme, la ville sainte par excellence de l'humanité civilisée.

Arad-Hiba, dont le nom signifie « serviteur du dieu Hiba »,

était sans doute originaire d'Asie Mineure, du même pays de Mitanni qui a fourni deux reines à l'Égypte; j'en déduis ce fait de l'analogie de son nom avec ceux de nombreux noms propres mitanniens se terminant par *pi* et *pa*, dont *ba* ne semble être qu'une variante dialectale. On connaît déjà le nom de la princesse *Tadu-Hipa*, signifiant vraisemblablement « amour du dieu Hipa »; le même élément se fait observer dans un autre nom de princesse, *Gilu-Hipa*. Sa famille paraît avoir été établie depuis des années à Jérusalem et y avoir exercé des fonctions publiques, mais à la suite de certaines dissensions intestines, Arab-Hiba fut évincé de ses droits et obligé de quitter la ville, événement qui remet aussitôt en mémoire les vicissitudes de Jephté le Galaadite, qui fut d'abord chassé par ses frères et rappelé ensuite par ses concitoyens pour les délivrer de leurs ennemis, les Ammonites. Moins populaire que Jephté, Arad-Hiba ne fut pas rappelé par les citoyens de Jérusalem, mais réintégré et nommé gouverneur de la ville par un ordre formel d'Aménophis IV, ordre exécuté, à ce qu'il semble, *manu militari*. Dans ses lettres, il ne manque jamais de dire : « Regarde, ce ne sont pas les gens de mon père ni ceux de ma mère qui m'ont donné cette place, c'est le bras du roi puissant qui m'a fait rentrer dans la maison de mon père »; et il se sert de cette circonstance comme d'un argument contre l'assertion de ses ennemis, qui l'accusaient auprès du roi de trahir sa cause et de s'entendre en secret avec les étrangers; il s'écrie souvent, sur un ton visiblement sincère : « Après avoir reçu tant de preuves de bonté de sa part, comment me rendrais-je coupable de parjure et de défection envers le roi, mon seigneur? Aussi longtemps que le roi vivra, je lui resterai fidèle! »

Arad-Hiba avait des ennemis puissants et des plus acharnés, entre autres les fils de Labapi, *Ili-milku* (héb. *Élimelek*) dit aussi *Milki-Ili* (héb. *Malkiel*) et *Shumardata* (ou *-tum*), qui paraissent être aussi d'origine mitannienne et avoir été chargés d'importantes missions par Aménophis IV en Palestine. Ils avaient de nombreux amis dans la cour du pharaon et faisaient tout leur possible pour ruiner, auprès de lui, le crédit du gouverneur de Jérusalem en l'accusant de pactiser

avec les Habiri pour enlever la Palestine à la domination égyptienne. Ainsi que je l'ai prouvé dans le *Journal asiatique*, les Habiri étaient des bandes cosséennes qui dévastaient la Palestine sur l'ordre de Burnaburiyash, roi de Babylone. Ce dernier ayant envoyé un messager en Égypte, avec les présents d'usage, pour complimenter Aménophis IV, sans doute à l'occasion de son avènement au trône; mais arrivé à peu de distance de la ville d'Aco (Saint-Jean d'Acre), ce messager fut pillé et assassiné par Shumardata qui devait le conduire jusqu'à la cour de Thèbes. Ayant été informé de cet acte sauvage et contraire au droit international des peuples civilisés, qui regardent l'ambassadeur comme un personnage privilégié et inviolable, Burnaburiyash adressa au pharaon une lettre comminatoire dans laquelle il lui demanda une forte rançon et la restitution des objets dérobés. Il y ajouta la menace, en cas de refus, de rompre toute relation avec lui et de faire dévaster ses provinces par ses bandes de francs-tireurs. Le roi d'Égypte ayant trop tardé à satisfaire à la réclamation du monarque babylonien qui lui demandait en outre la tête de son favori, les bandes cosséennes firent irruption dans la Phénicie du sud et étendirent leurs ravages jusqu'en Palestine, ce qui mit le comble à la désorganisation administrative du pays. Makidi et Shumardata accusèrent donc Arad-Hiba de favoriser les entreprises des Babyloniens, et cela avec d'autant plus de vraisemblance que les délégués cosséens avaient été vus au palais du gouverneur à Jérusalem. Arad-Hiba repoussa avec indignation cette accusation et reprocha, à son tour, à ses adversaires le même crime, bien que ce fût contre toute apparence, puisque c'était précisément l'acte coupable de Shumardata qui avait exaspéré les Babyloniens.

Ces graves accusations que se lançaient l'un l'autre ces deux fonctionnaires de haut rang devaient jeter Aménophis IV dans une perplexité excessive. Comment discerner le coupable de l'innocent, l'hypocrite du serviteur fidèle? En effet, le problème était difficile à résoudre et les ténèbres s'épaississaient autour de ce jugement de conscience que lui imposait pourtant la gravité de la situation. Aménophis IV, convaincu de l'ex-

cellence du proverbe « la nuit porte conseil », resta quelque temps avant de se prononcer, attendant de plus amples informations, puis il envoya en Palestine un homme de confiance pour y faire une enquête. Le commissaire royal se rendit d'abord auprès de Shumardata qui sut le gagner à sa cause et le convaincre de la culpabilité d'Arad-Hiba. La présence du commissaire à Jérusalem, loin d'amener une amélioration dans la situation du gouverneur, l'aggrava excessivement, à la suite du témoignage apporté par plusieurs personnes qui affirmaient avoir vu des délégués cosséens sortir de son palais pendant la nuit et dans le plus grand secret. Les preuves contraires fournies par Arad-Hiba ne parurent pas convaincantes au commissaire égyptien, qui était déjà prévenu en faveur de Shumardata; il fit donc un rapport concluant à la culpabilité d'Arad-Hiba.

Quand il eut connaissance du résultat de l'enquête, Aménophis IV prit une prompte résolution. Il expédia aux fils de Labapi l'ordre de chasser Arad-Hiba et de s'emparer de sa satrapie. L'exécution de cet ordre rencontra de grandes difficultés, car la satrapie de Jérusalem englobait déjà, à cette époque, presque tout le territoire qui forma plus tard le royaume de Juda, et les garnisons égyptiennes qui occupaient les villes restaient fidèles à Arad-Hiba. Alors commença entre les satrapes rivaux une série interminable d'escarmouches et de combats, auxquels prirent part les habitants de diverses villes de la Palestine; chaque parti prétendait agir dans l'intérêt du roi et attribuait à l'autre des intentions de trahison. Les bandes babylono-cosséennes, profitant de l'état troublé du pays, redoublèrent d'audace et de férocité et soumirent les campagnes à un pillage méthodique.

Au milieu de la tempête déchaînée contre lui, Arad-Hiba, fort de son innocence, resta inébranlable. Il récusa la sentence du commissaire, auquel il reprocha d'être de connivence avec les fils de Labapi, et invoqua le témoignage d'un haut fonctionnaire égyptien qui avait habité longtemps à Jérusalem et connaissait les intrigues de ses adversaires. L'accusation qu'il porte contre le commissaire royal est celle dont il se sert contre ceux-ci, savoir l'entente avec les ennemis de l'Égypte.

« J'ai dit au commissaire du roi : Pourquoi te montres-tu favorable aux Habiri et hostile aux hommes de garde (du roi)? C'est pour cela qu'il a intrigué auprès du roi, mon Seigneur. Chaque fois que je lui disais : Le pays du roi mon Seigneur est sans défense, aussitôt il se mettait à intriguer auprès du roi, mon Seigneur. »

Ces nouvelles instances restèrent naturellement sans réponse. Aménophis IV fit la sourde oreille, et les fils de Labapi, qui reçurent des renforts considérables, mirent le siège devant les villes dont les garnisons obéissaient aux ordres d'Arad-Hiba. Les premières attaques furent dirigées contre les localités de la plaine ou celles qui étaient adossées aux montagnes. La plupart d'entre elles tombèrent au pouvoir de ses adversaires, après une défense opiniâtre. Ceux-ci, encouragés par leur succès, traversèrent les défilés et assiégèrent les villes de la région montagneuse qui ne tardèrent pas à partager le sort des autres. La défense réduisit d'une manière effrayante les garnisons restées fidèles au gouverneur de Jérusalem et presque tous ses chefs perdirent la vie en voulant barrer le chemin à l'ennemi devant la porte de leurs villes. Celles-ci furent aussitôt occupées par de nouvelles garnisons. Les possessions d'Arad-Hiba se rétrécissaient de plus en plus et le danger devenait plus menaçant de jour en jour.

Le gouverneur de Jérusalem essaie à nouveau de fléchir la colère du roi. Il persiste dans son système de considérer ses adversaires comme traîtres à la cause royale et comme agissant dans leur propre intérêt. Il s'appuie sur ce fait, que quelques-unes des villes prises par ses adversaires ont fourni des approvisionnements aux Habiri. Il est encouragé dans sa tentative par une dame de noble origine, peut-être sa parente, qui, dès le commencement des désastres, avait envoyé au moins deux lettres au roi, sans doute pendant l'absence de son parent et comme gérante des travaux d'administration. L'une d'elles annonce la prise par les brigands, c'est-à-dire par les Babyloniens, de la ville de Zabuba, probablement voisine d'Ègron ou Acaron. L'autre est plus intéressante et mérite d'être citée intégralement :

« Au roi, mon Seigneur, mon Dieu, mon Soleil, il est dit

ce qui suit : Moi, Belit-nêshi[1], ta servante, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon Seigneur, mon Dieu, mon Soleil.

« Sache le roi, mon Seigneur, que l'ennemi fait des ravages dans le pays ; tout le pays est près de se rendre aux brigands. Puisse le roi, mon Seigneur, penser à son pays. Que mon Seigneur apprenne que les brigands ont envoyé leurs gens contre les villes de *Agaluna* et de *Çarhu ;* ils y ont été conduits par deux fils de Milkili. Que le roi, mon Seigneur, médite ces événements. »

Agaluna et *Çarhu* sont nommées dans la Bible *Ayalon* et *Çor'â* (Ṣorʿâ), villes qui ont appartenu plus tard à la tribu de Dan. La première est célèbre par la victoire gagnée par Josué sur la coalition chananéenne qui vint assiéger Gabaon, ralliée aux Israélites ; la seconde est la patrie de Samson ; ces deux villes sont sur la frontière de la Philistée.

Deux lettres d'Arad-Hiba, écrites quelque temps après les précédentes, annoncent des désastres plus étendus ; mais on y voit, néanmoins, poindre l'espérance de pouvoir tenir tête à l'ennemi pendant une année encore, probablement parce que Jérusalem était fortifiée et que les villes voisines n'étaient pas entamées par les bandes pillardes. Comme preuve de son innocence, le gouverneur demande la grâce d'être ramené en Égypte avec toute sa famille, par un messager royal, afin de finir ses jours près de son bienfaiteur. Après la formule d'usage, il supplie : « Regarde, le roi, mon Seigneur, dont la gloire brille à l'orient et à l'occident, a jeté son éclat (?) sur moi, je ne suis pas un mercenaire, mais un homme dévoué (?) au roi, mon Seigneur. Regarde, je suis un esclave du roi et un payeur de tribut ; ce n'est pas mon père, ce n'est pas ma mère, c'est le bras du roi puissant qui m'a établi dans cette place... Milkili a ruiné le pays ; le pays du roi est perdu tout entier : les ennemis m'ont enlevé jusqu'à la ville de *Shêri*, jusqu'à la ville de *Guti Kirmil :* ils ont massacré tous les hommes de garde... je ne verrai plus les villes du roi, mon Seigneur, et l'ennemi

1. Ce nom est purement babylonien et signifie « Dame des lions », en hébreu בעלת אריים.

me serre de tous les côtés; je suis dans la situation d'un vaisseau désemparé au milieu de la mer. Ah! le bras du roi puissant pourrait facilement conquérir le pays de Narima et le pays des Kashshi, et maintenant les Habiri s'empareraient des villes du roi! Il ne reste plus un seul homme de garde du roi, mon Seigneur, tous ont péri. Regarde, Turbazu a été tué à la porte de la ville de Zilu, ainsi que Zimrid de Lakish et Yapti-Addi... Que le roi tourne sa face vers son pays, qu'il y envoie des troupes nombreuses et je reprendrai ces villes; s'il n'envoie pas de troupes nombreuses dans le courant de cette année, les pays du roi sont perdus à tout jamais et il n'en entendra plus parler. La perte de ces pays entraînera celle de toutes les garnisons qui s'y trouvent. Si le roi ne peut expédier des troupes dans le courant de cette année, qu'il envoie un commissaire pour nous emmener, moi, mes frères... je mourrai à la cour royale... » Cette lettre est accompagnée d'un *post-scriptum* à l'adresse du scribe du roi, qu'il prie de présenter sa supplique au souverain.

Mais le pharaon gardait toujours le silence, le nouveau commissaire attendu par Arad-Hiba n'arrivait point, et l'ennemi, après avoir pris la ville de *Rubute*, probablement la Baalat ou Qiryat-Yearim de la Bible, commençait à assiéger Jérusalem. La défense ne pouvait plus se prolonger, faute d'hommes et de provisions, et il était clair qu'Arad-Hiba, s'il ne fuyait pas avant l'investissement, tomberait aux mains d'ennemis implacables. Cependant, avant de livrer le combat décisif ou de quitter la ville où il avait passé tant d'années heureuses, il adresse au roi une dernière lettre pour lui annoncer la chute prochaine de cette capitale qui avait, à cette époque, un temple consacré au dieu Ninib, vraisemblablement le *Adar* des autres Sémites. Et, même, à ce moment critique il ne renonce pas à l'espérance de pouvoir chasser l'ennemi, s'il recevait des troupes fraîches. Il dit : « Apprends ce que Milkili et Shumardatum ont fait au pays du roi, mon Seigneur. Les troupes de la ville de Gazri, celles de la ville de Gimti et celles de la ville de Kelté ont pris la ville de Rubute. Le pays du roi est maintenant ouvert aux Habiri, et maintenant, la capitale nommée Jérusalem, ville du temple de Ninib, ville royale, est

sans défense et prête à tomber au pouvoir des hommes de Kelté. Que le roi écoute Arad-Hiba, son serviteur, qu'il envoie des troupes nombreuses et qu'il reprenne le pays du roi. Et s'il n'y a pas de troupes nombreuses, le pays du roi sera pris par les Habiri. Ces actes ont été commis par Shumardatum et Milkilim... Que le roi se souvienne de son pays. »

Cette missive désespérée sonne comme un glas funèbre. Nos documents s'arrêtent ici. Arad-Hiba a, selon toute vraisemblance, fini par succomber aux attaques de ses ennemis implacables. Comme il était incapable de prendre la fuite, il tomba, comme ses autres généraux, en défendant l'entrée de la capitale; sa famille fut sans doute massacrée ou vendue comme esclave. La gérante des travaux administratifs, compromise par ses lettres, dut s'estimer heureuse si elle eut la vie sauve. Mais le pharaon se félicita certainement d'avoir, par cette sévère répression, rétabli son autorité parmi les autres satrapes. Sa brouille avec les Babyloniens se termina, elle aussi, à son avantage, sinon à son honneur. La fille de Burnaburiyash fut l'instrument le plus efficace de la réconciliation des deux adversaires. Aménophis IV envoya une grande quantité d'or au roi babylonien et celui-ci lui donna sa fille en mariage. La Palestine fut pacifiée, au moins en apparence, et les Chananéens purent reprendre avec une tranquillité relative la reconstruction de leurs villes détruites, ainsi que la culture de leurs champs dévastés. Mais déjà l'orage s'amassait sur leur tête : les tribus hébraïques du Goschen, impatientes de secouer le joug avilissant de l'Égypte, qu'elles regardaient avec raison comme une abominable « maison d'esclaves », étaient déjà fortement agitées par la fièvre de l'Exode. Quelques années plus tard, la Palestine fut envahie par ces nomades avides de la liberté et de la vie sédentaire. Les successeurs d'Aménophis IV avaient trop de peine à repousser les Hétéens sur la route principale qui va de l'Oronte en Égypte à travers la Phénicie, pour s'occuper de la région montagneuse et pauvre de Chanaan. En trois siècles, les Chananéens qui avaient échappé aux massacres inévitables de la conquête, se fondirent dans la nationalité hébraïque pour former le peuple juif. A l'avènement de Salomon, le roi d'Égypte

détruisit lui-même la ville de Géser, qui était le dernier refuge de l'indépendance chananéenne, et donna une de ses filles en mariage à ce prince. Par cet acte public, l'Égypte abdiqua la possession de la Palestine et reconnut officiellement le royaume israélite.

Note justificative. — Les événements décrits dans la biographie précédente sont formellement mentionnés dans les lettres qui émanent soit d'Arad-Hiba lui-même, soit de ses partisans, soit de ses adversaires; mon rôle s'est borné à les classer dans un ordre rationnel et à les présenter en une série successive. Mais en dehors des faits généraux et historiques, il y a dans mon récit deux points géographique et ethnographique qui demandent de ma part une justification scientifique, afin de prévenir les contestations probables à cause de la nouveauté du sujet.

I. La situation de la ville de *Zabub*. Le texte que j'ai précédemment cité met hors de doute qu'il s'agit d'une localité de la plaine philistéenne, mais sa position dans le voisinage d'Acaron ou Eqron me semble résulter de la narration consignée dans II Rois, 1, 2-6. Le roi d'Israël, Ochosias ou Ahazia, fils d'Achab, étant tombé malade, envoya des délégués au temple de *Baʿal-Zebub* pour savoir s'il guérirait de sa maladie. Le dieu *Baal-Zebub* y est à trois reprises qualifié de « dieu d'Éqron » et, grâce à ce récit, il est devenu, dans les légendes postérieures, la personnification principale de la puissance satanique. Le nom a été araméisé en *Bel-Zebub*, et même altéré en *Belzebuth* Βεελζεβούβ. D'ordinaire, on le traduit « seigneur des mouches »; mais la circonstance que tous les noms divins commençant par Baal ont pour second élément un nom géographique, comme *Baal-Çidon*, *Baal-Çor*, *Baal-Lebanon*, etc., oblige à admettre également que *Zebub* était la ville dans laquelle ce Baʿal particulier était adoré de préférence. Cette interprétation est confirmée par les textes d'El-Amarna, et la Bible nous apprend en outre que *Zabub* était située sur le territoire d'Éqron; peut-être formait-elle un faubourg de cette ville.

II. Les bandes des *Habiri*, qui dévastaient la Palestine par

cueil après le prophète Ézéchiel et vont même jusqu'à en attribuer la paternité au scribe Esdras qui, venu de Babylone à Jérusalem sous le règne d'Artaxercès II, convoqua, en 444 avant J.-C., une assemblée générale dans laquelle le code sacerdotal aurait été lu pour la première fois en public et accepté comme loi mosaïque. Tel est l'état de la question dans la critique biblique. Les recherches qui vont suivre n'ont pas la prétention d'en chercher la solution au point de vue de l'Hexateuque tout entier; mais, conformément à nos études antérieures, nous nous bornerons pour le moment à examiner ces trois chapitres seulement pour voir si la narration qui y est contenue révèle en vérité l'esprit de deux rédactions différentes, et si réellement le récit de l'élohiste peut être placé postérieurement à celui du iahwéiste. C'est une investigation purement de composition littéraire, pour laquelle nous n'avons aucune solution de parti pris, et il nous est parfaitement indifférent que le résultat en soit conforme à la tradition ou non.

FORME ET TENEUR DU RÉCIT

Après une introduction annonçant brièvement qu'Élohim crée à l'origine le ciel et la terre (1,1), l'auteur s'occupe exclusivement du monde terrestre et des objets qui sont nécessaires à sa durée et au développement des êtres animés qui l'habitent. Les travaux de la création sont divisés en sept journées. Pendant la première, Élohim donne l'existence à la lumière, qui chasse les ténèbres primordiales et établit la différence entre le jour et la nuit (2-5). Dans la deuxième journée, il forme le pavillon céleste ou le firmament qui porte les eaux de l'océan supérieur. Le troisième jour, il réunit dans un lieu toutes les eaux de dessous le ciel et, faisant apparaître la terre sèche ou le continent, il lui fait produire toute sorte de végétations. Dans la quatrième journée, il crée les deux grands astres, le soleil et la lune, ainsi que les étoiles pour présider au jour et à la nuit. La cinquième journée voit les eaux pulluler de poissons et de cétacés et les airs se remplir de divers volatiles (20-23). Dans la sixième journée, Élohim fait d'abord sortir de la terre

toute sorte d'animaux et d'insectes, puis il forme à son image l'homme mâle et femelle, et leur assigne le gouvernement de tous les êtres animés; comme nourriture, l'homme reçoit la permission d'user de toutes les herbes et de tous les fruits qui peuvent être semés, tandis que les animaux ont pour se nourrir l'herbe verte des champs. Enfin, dans la septième journée, Élohim ayant achevé tous ses travaux, se repose et consacre ce jour comme un jour de repos pour les hommes (II, 1-3). L'auteur ajoute une souscription indiquant brièvement la teneur du récit qui précède : « Voilà l'histoire du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés, au jour où Iahwé-Élohim fit la terre et le ciel (II, 4). »

Dans la seconde partie du récit, l'auteur se préoccupe uniquement de l'homme et du rôle qu'il est destiné à jouer sur la terre. L'homme n'est pas une créature comme une autre; il a la mission de labourer le sol pour le rendre fertile; c'est pourquoi, avant son apparition, la végétation n'a pas développé toute sa puissance et Élohim n'a pas eu besoin de faire descendre la pluie sur la terre (5-6). Le narrateur reprend ensuite la création de l'homme avec des détails qu'il n'a pas donnés auparavant. Élohim crée l'homme avec la poussière du sol labourable (אדמה) et lui souffle la vie, et dès lors celui-ci devient un être animé, ou plutôt le véritable être animé, à la différence des autres animaux, dans la constitution desquels il n'entre aucun élément divin, en leur qualité de simple produit de la terre.

Dieu prépare lui-même la première habitation de sa créature privilégiée. Il met l'homme au milieu d'un jardin délicieux, dont les arbres lui fourniront non seulement la nourriture nécessaire à sa subsistance, mais aussi l'initiation indispensable à son développement moral, l'arbre de la connaissance du bien et du mal (7-9). L'auteur ajoute ensuite la description de la situation du jardin qu'il place vers les embranchements du fleuve babylonien que nous appelons aujourd'hui le Schatt-el-Arab, entre la Babylonie et le golfe Persique (10-14). Puis viennent plusieurs épisodes ayant trait à l'éducation de l'homme : défense sous peine de mort de manger des fruits de l'arbre de la connaissance (15-17); création de la

femme par la côte enlevée au corps de l'homme (18-23); institution du mariage et chasteté primitive (24-25); tentation de la femme, désobéissance du premier couple, peine des coupables, expulsion du jardin et impossibilité d'y jamais rentrer (III).

OBSERVATIONS CRITIQUES

I, 1. Il me paraît certain que ce verset forme l'introduction générale du récit détaillé qui suit. Une introduction analogue se trouve aussi dans II, 1; V, 1; VI, 9; X, 1, *passim*. Le narrateur s'occupe exclusivement de la terre comme habitation de l'homme, et ne mentionne le ciel qu'en tant qu'il est en connexion avec la terre pour lui envoyer la pluie et pour l'éclairer au moyen de ses astres. L'auteur entend, sous les mots « ciel » et « terre », l'univers tout entier avec ce qu'il contient. Il ne fixe pas la durée de cette masse infinie avant la prise de sa forme actuelle. Par contre, il se figure ce développement final comme ayant eu lieu en sept journées divines dont il ne détermine pas la longueur.

2. La mention des ténèbres, de l'abîme aquatique et du vent qui s'agitait à la surface des eaux ne doit pas étonner, car ces éléments font partie de la création primordiale que vise le verset précédent. Le verbe רחף désigne une agitation précipitée et ne peut pas être traduit par « planer », comme on le fait habituellement. Le mouvement accéléré de l'esprit divin avait pour but l'aération des eaux et leur conservation dans un état de fraîcheur et d'incorruptibilité. L'idée de l'incubation fertilisante que quelques exégètes ont cru trouver dans l'expression מרחפת manque de tout fondement et est tout à fait étrangère à la conception du narrateur hébreu.

3. La lumière mentionnée ici se trouve d'une façon latente dans tous les objets de la nature; elle se manifeste sous forme d'étincelle ou de feu, au choc ou au frottement de deux corps l'un contre l'autre et principalement dans les luminaires célestes.

4. La lumière est bonne, non pour Dieu lui-même qui n'en a nul besoin, mais pour la vie et la commodité des êtres créés. C'est aussi pour ses créatures que Dieu sépare la lumière des

ténèbres. Cette idée est exprimée dans le verset suivant par les deux dénominations du jour et de la nuit qui scindent en deux parties l'existence des êtres créés.

7. L'expression ויהי־כן marque la solidité et la persistance de l'œuvre divine. Elle se trouve encore au verset 9 relatant l'apparition du continent, au verset 11 mentionnant celle des plantes, au verset 15 relatif aux astres qui éclairent la terre, au verset 24 concernant les animaux terrestres, enfin au verset 30 déterminant la nourriture des animaux et de l'homme. Elle manque dans la création du cinquième jour dans le texte hébreu mais elle se trouve dans la version des Septante.

14. La distinction entre le jour et la nuit, qui se fait au moyen du soleil et de la lune, n'est utile qu'aux êtres animés de la terre et particulièrement à l'homme, tandis que la distinction analogue qui eut lieu le premier jour de la création se rapporte également aux êtres célestes qui, ainsi que nous l'avons dit précédemment, sont compris dans la création du ciel énoncée dans le premier verset. Les signes (אתות) sont vraisemblablement les phénomènes de l'ascension et du déclin des astres qui se répètent à des époques régulières. C'est à l'aide de ces phénomènes que les hommes sont parvenus à compter le temps écoulé et le temps qui doit suivre; ce sont en un mot les variations des corps célestes qui servent à calculer les cycles, les éclipses, les saisons et la place de chaque jour dans l'année.

16. L'auteur ne dit pas : « Et Dieu appela le grand luminaire soleil et le petit luminaire lune », parce que l'homme seul a un intérêt particulier à nommer les astres qu'il observe avec soin. C'est aussi la raison pour laquelle l'expression « et Dieu appela » manque au récit de la production des plantes (12) ainsi que dans celui de la création des êtres vivants des deux autres journées.

26. La création de l'homme se fait d'une façon très solennelle. Élohim délibère avec son entourage avant d'entreprendre cette tâche si importante aboutissant à placer sur la terre, pour ainsi dire, un représentant de la Divinité investi de tous ses droits sur les autres créatures. L'auteur suppose que Dieu et les anges ne se manifestent que sous une figure

humaine, de sorte qu'il a pu renverser l'ordre des sujets et annoncer que l'homme a été fait à l'image de la Divinité. Les mots צֶלֶם et דְּמוּת expriment la forme et la ressemblance extérieures et ne comportent ni l'idée d'une intelligence particulière ni celle de qualités morales. C'est par sa forme corporelle que l'homme se distingue déjà au premier aspect de toutes les autres espèces animales qui l'entourent.

27. En parlant de l'image divine accordée à l'homme en tant qu'espèce particulière, il emploie l'expression בָּרָא אֹתוֹ au singulier de l'objet. Au contraire, en parlant de la distinction de l'être humain en homme et en femme, il fait usage de בָּרָא אֹתָם avec le pluriel de l'objet, parce que la distinction du genre est la seule que l'auteur admette dans l'espèce humaine, à laquelle il reconnait une seule et même origine.

29. Le mot עֵץ est superflu. Le texte primitif parait avoir porté simplement פְּרִי זֹרֵעַ זֶרַע. La répétition du verbe זֹרֵעַ זֶרַע en parlant des plantes destinées à la nourriture de l'homme et son omission dans la nourriture des animaux (v. 30) supposent la propagation des plantes par l'*ensemencement*, c'est-à-dire par le travail agricole; l'agriculture est pour l'auteur la plus digne occupation de l'espèce humaine.

II, 2. Le verbe וַיְכַל doit être compris comme étant au plus-que-parfait; le septième jour Dieu avait terminé ses travaux. Le changement בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי au lieu de בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי (Septante) n'est pas nécessaire.

4. L'unité de ce verset résulte : 1° de la similitude des deux expressions : בְּהִבָּרְאָם et בְּיוֹם עֲשׂוֹת; 2° du parallélisme entre אֶרֶץ וְשָׁמַיִם et הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ. D'autre part, l'origine élohiste du verset résulte aussi bien de l'expression אֱלֹהִים יְהוָה, qui se trouve plusieurs fois dans le texte reconnu élohiste, que des membres de phrase בְּיוֹם עֲשׂוֹת et בְּהִבָּרְאָם qui reviennent dans v, 1-2. Il devient clair en même temps que le nom divin אֱלֹהִים y était primitivement et n'a pas été ajouté après coup par le rédacteur final. Nous devons donc y voir la souscription du récit précédent, et cette idée est encore corroborée par l'inversion אֶרֶץ וְשָׁמַיִם donnant la priorité à la terre, parce que le récit suivant s'en occupe exclusivement. Si, comme le veulent plusieurs critiques, les mots בְּיוֹם עֲשׂוֹת, etc.

formaient une introduction au récit suivant, la mention de la terre en premier lieu impliquerait pour ce second auteur la croyance à l'antériorité de la terre sur le ciel, ce qui est impossible dans la théorie biblique[1]. Ceci établi, il paraît à peu près certain que l'insertion du nom de יהוה à côté de אלהים a été effectuée par l'auteur lui-même afin de relier le récit précédent à celui qui suit, et dont les versets 5 et 6 forment une nouvelle introduction se rapportant au moment qui précède la création de l'homme, mentionnée sommairement dans 1, 26.

5. La phrase relative commence[2] ici et se termine par la phrase principale du verset 7 : « Lorsque tous les arbrisseaux du champ n'étaient même pas encore sur la terre, que toute l'herbe du champ n'était pas encore levée, car Iahvé Élohim n'avait pas fait pleuvoir sur la terre (l'homme manquant pour labourer le sol), et qu'un flot montait de la terre et arrosait toute la surface du sol labourable, alors Dieu créa l'homme, etc. » L'expression כל conserve ici le sens ordinaire de « tout ». Avant la création de l'homme, la terre ne produisait pas encore toutes les plantes qu'on voit actuellement et qui sont dues à la culture des hommes. A ce moment, יהוה n'envoyait pas encore sur la terre cette pluie fertilisante qui est promise aux hommes justes, comme récompense divine[3].

6. La terre labourable (אדמה) fut cependant arrosée par un courant d'eau, naturellement celui-là même qui forme le point de départ des fleuves du paradis, que l'auteur va décrire un peu plus loin. Le sens que nous admettons pour le mot אד a été dégagé des inscriptions assyro-babyloniennes, dans lesquelles *edu* signifie « flot ». Jusqu'à présent on traduisait : « Et la vapeur se levait de la terre et arrosait toute la surface du

1. La cinquième édition du commentaire de M. Dillmann ne signale aucun système analogue dans la mythologie de n'importe quel peuple. Dans tous les cas, l'idée de laisser les dieux célestes sans demeure fixe avant la création de l'homme aurait fait horreur au moins doué des Sémites. La nécessité ineluctable pour la doctrine critique d'attribuer à l'auteur iahviste une opinion aussi bizarre suffit pour en apprécier la valeur.

2. Pour la construction ...כי טרם, voyez Samuel, I, III, 3.

3. Deutéronome, XI, 14-17; Isaïe, V, 6; Amos, IV, 7.

sol », mais cette idée sur l'origine de la pluie est entièrement étrangère aux écrivains bibliques, pour lesquels la pluie vient des eaux célestes emmagasinées dans les nuages, accourant sur l'ordre de Dieu des confins de la terre[1]. La mention de la pluie contient nécessairement une allusion aux eaux supérieures dont il a été question dans le récit précédent (1, 6-7). Je ne conçois pas comment un exégète comme M. Dillmann a pu écrire : *Noch scheint der Himmel über der Erde nicht vollendet, daher auch kein Regen möglich* ; il me paraît évident que המטיר suppose au contraire le *pouvoir* de la part de Dieu d'envoyer la pluie ; du reste, le dicton היפלא מיהוה דבר (Genèse, XVIII, 14) répond victorieusement à toutes nos velléités sceptiques.

7. Dieu crée l'homme de la poussière prise dans le sol fertile (אדמה), ce qui explique l'origine de אדם que le verset 1, 27 a laissé sans interprétation. D'autre part, l'idée de l'image divine, par laquelle l'homme s'impose aux animaux (1, 26), est complétée dans ce verset par le souffle divin donné à l'homme par le Créateur. En un mot, les récits élohiste et iahwéiste s'expliquent et se complètent mutuellement. Si on les sépare, il faut admettre que l'un de ces auteurs imagine l'homme semblable à Dieu, bien qu'il n'ait pas reçu l'esprit divin, tandis que l'autre dote l'homme de l'esprit divin sans lui reconnaître l'image divine[2]. L'absurdité d'une telle conception saute aux yeux et il est inutile d'y insister.

8. Dieu plante lui-même les arbres du paradis, destiné à devenir la demeure provisoire de l'homme[3]. C'est l'initiation à la vie d'horticulteur pour le premier homme, qui doit toujours suivre l'exemple de son Créateur. C'est le même esprit qui se manifeste dans le récit élohiste concernant les travaux de Dieu pendant six jours et son repos pendant le septième. L'éducation divine procède à la fois par l'exemple et par la recommandation.

1 Psaumes, CXXXVII, 5.

2. Dans toutes les religions anciennes l'image ou le simulacre (צלם) était la demeure où la Divinité venait séjourner de préférence après la consécration.

3. L'idée de faire du paradis une demeure divine permanente appartient à la légende postérieure et n'a pas de base dans le récit de Genèse.

9. Plantés par la main de Dieu, les arbres du paradis portent des fruits beaux et savoureux, et deux d'entre eux se distinguent même par des qualités merveilleuses et inconnues aux autres plantations. Ces arbres symbolisent les deux biens souverains : la vie éternelle et la connaissance profonde de la valeur éthique des choses et des actions. Ces deux qualités sont le privilège des êtres célestes qui vivent éternellement dans une jouissance idéale libre de toute passion charnelle.

10. Il ne paraît pas douteux qu'en donnant à ce jardin le nom d'*Éden*, l'auteur a pensé à une région géographique déterminée, qui paraît être la contrée de la Babylonie du sud, adjacente au cours inférieur de l'Euphrate. Il ne faut pas oublier que l'emplacement du paradis correspond chez tous les peuples au territoire qu'ils regardent comme le berceau primitif de leur race, et comme c'est le pays de Kasdim qui, d'après la Genèse, vit naître l'ancêtre des Hébreux, Abraham, il y a tout lieu de croire que le centre du paradis était précisément formé par la Chaldée. La description hydrographique d'Éden convient parfaitement à cette manière de voir. Une lecture assidue du texte montre clairement que l'auteur avait sous les yeux une sorte de carte primitive, traçant en gros la configuration des courants d'eau de cette région. Voilà pourquoi il ne tient pas compte de la direction du courant des fleuves, mais prend pour point de départ le lieu de leur réunion, répondant à peu près au *Schatt-el-Arab* de nos jours. Le Schatt donne en effet naissance à quatre embranchements fluviaux, deux au nord et deux au sud. Les premiers sont le Tigre et l'Euphrate, dont les noms se sont conservés jusqu'à présent sans notable altération. Ceux du sud sont beaucoup plus difficiles à identifier. Je ne pense pas qu'on puisse y voir quelque fleuve de la Susiane comme le Karoun et le Kercha, auxquels la description de l'auteur ne convient guère. Pour le Géon ou Géhon, qui entoure tout le pays de Cousch, je maintiens encore mon ancienne opinion qui y voit la désignation du golfe Persique se continuant vers l'ouest, jusqu'à la mer Rouge, et entourant ainsi toute la péninsule arabique. Toute cette partie de l'océan portait chez les Grecs le nom de mer Érythrée; c'est, suivant moi, le

fleuve Géon de l'auteur hébreu. On sait que, chez les Grecs aussi, l'océan portait l'épithète de *fleuve* (*potamos*). Quant à la dénomination de pays de « Cousch » pour l'Arabie péninsulaire, elle s'explique facilement par la description du sixième chapitre de la Genèse qui fait des Couschites les habitants les plus anciens de cette péninsule, comme par l'habitude que nous trouvons encore chez les auteurs classiques de considérer l'Arabie heureuse comme constituant l'Éthiopie asiatique.

En ce qui concerne le fleuve Phison, caractérisé par les mots « qui entoure tout le pays de *Hawila* », il est tout d'abord manifeste que c'est un courant d'eau interarabique, car toutes les spéculations qui ont tendu à placer ce pays en dehors de l'Arabie manquent d'une base solide et il est inutile de les réfuter. Mais la fréquence du nom de Hawila en Arabie constitue un sérieux obstacle à une identification certaine, et cela d'autant plus que les trois matières précieuses mentionnées comme produits caractéristiques du pays : l'or, le bdellium et la pierre schoham, dont les deux derniers sont d'ailleurs peu déterminés, se retrouvent dans plusieurs contrées de l'Arabie. Dans mes premières recherches sur la Bible, j'avais émis l'opinion que le Phison devait être un cours d'eau du pays sabéen. Selon le témoignage de Pline, les indigènes croyaient à la prolongation souterraine d'un de leurs fleuves jusqu'à l'Euphrate. A cette époque, j'ai identifié le Hawila de notre récit avec le Khaulan sabéen au sud de Sanaa. Une autre province portant le même nom de Khaulan se trouve dans la partie nord-ouest du pays de Saba, et elle contient également des mines d'or et des pierres précieuses. On se demande donc si l'auteur que nous étudions n'a pas prolongé jusqu'à l'Euphrate, par la supposition d'un canal souterrain, un des fleuves-ouadis de ce pays. Enfin l'incertitude s'accroît encore par l'existence d'une contrée du nom de Hawila dans le nord de la péninsule, car Strabon mentionne un pays de Chaulotæ à moitié chemin entre le golfe Persique et le golfe d'Aila. Depuis les voyages de MM. Doughty, Huber, Euting et la publication du Gazirath el-Arab de Hamdani, mon attention a été particulièrement attirée sur le Ouadi-Rumma qui, issu de la Harra du

Hidjaz septentrional, reçoit un affluent aux limites de la province intérieure de Yemama et se jette dans le Schatt-el-Arab à proximité de Souck-es-Schioukh. Et comme le Yemama possédait anciennement des mines d'or et certaines pierres précieuses, l'idée m'est venue que le Phison de la Genèse pourrait être effectivement le Ouadi-Rumma, et que par conséquent Hawila serait l'ancien nom de Yemama. Je trouve maintenant la même idée exprimée avec beaucoup de vigueur dans le livre récent du savant voyageur E. Glaser, qui donne, à cette occasion, d'instructifs extraits du livre de Hamdani à l'appui de cette opinion. Il y a peut-être là la solution définitive du problème qui a si longtemps dérouté les exégètes bibliques.

15. La Massore s'est totalement méprise sur le sens des deux derniers mots de ce verset. En ponctuant לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ avec un מפיק dans les ה finals de ces mots, elle a donné lieu à cette pensée bizarre que Dieu avait chargé Adam de cultiver et de garder le paradis, qui autrement se serait trouvé dans un état délaissé. L'auteur n'aurait d'ailleurs pas attribué à Dieu une idée matériellement intéressée; il a voulu indiquer simplement pour devoir à l'homme de travailler et de conserver soigneusement le fruit de son travail. Il faut donc lire לְעָבְרָה וּלְשָׁמְרָה sans mappik, forme équivalente à לְעָבֹד וְלִשְׁמֹר. Ce sont deux infinitifs à forme féminine, parallèles à לֶאֱכֹלָה de 1, 29-30 et VI, 21, ce qui prouve que les deux récits émanent du même auteur.

16. La défense de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ne saurait être considérée comme une condamnation de ce que nous appelons civilisation, car cette connaissance est propre aux Élohim (III, 22). L'expression רַע טוֹב יָדַע désigne non seulement la jouissance du plaisir et le dégoût des choses qui donnent le sentiment contraire, mais aussi la juste appréciation des actions et de leurs conséquences au point de vue moral (Dillmann). Par suite de sa première qualité, le fruit de cet arbre est nuisible à l'homme, car les dieux seuls savent contenir leurs plaisirs dans les strictes limites de la sagesse. La défense est donnée sous peine de mort, ce qui ne veut pas dire que l'homme était immortel de sa nature. La

menace מות תמות constitue une formule juridique des plus fréquentes dans le Pentateuque et ne donne lieu à aucune conclusion de cette sorte. Il faut envisager de même l'expression ביום אכלך, qui n'implique nullement un châtiment instantané.

18. La création de la femme est précédée par une sorte de délibération de la part de Iahwé, ce qui forme un nouveau parallèle avec 1, 26, qui concerne la création d'Adam. L'expression אעשה־לו répond à נעשה du même verset. Ici le singulier est employé de préférence, parce qu'il s'agit d'une création secondaire ou plutôt d'une transformation partielle d'un membre enlevé à l'homme.

19. La formation (יצר) des animaux, mentionnée ici, ne saurait être une création primitive; dans ce cas il manquerait toute la série des insectes et des animaux aquatiques. Il faut donc traduire ויצר par « avait formé ». Dieu amène les animaux sauvages en présence de l'homme pour voir comment il les appellerait. C'est le premier exercice de l'hégémonie accordée à l'homme sur les animaux dont il est question dans 1, 26, 28; l'appellation des animaux par Adam marque le droit de celui-ci sur eux. Cette double dépendance réciproque des deux récits prouve l'unité de leur rédaction. La fin de ce verset relève la corroboration, de la part de Dieu, de cet acte d'autorité de l'homme sur les animaux.

Ajoutons deux remarques : Par les mots מן האדמה l'auteur a soin de combler une grave lacune qu'il a été obligé de laisser dans 1, 20-21 sur l'origine des oiseaux. Les volatiles, quoique créés en même temps que les animaux aquatiques, ont été formés non de l'eau comme ceux-ci, mais de la terre labourable comme les animaux terrestres, ce qui explique la possibilité de les apprivoiser. La seconde partie de ce verset exige une légère correction : Je propose de lire, au lieu de וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו, qui est inintelligible, וכל אשר יקרא האדם לנפש חיה הוא שמו « et toute appellation que l'homme donnerait à un être vivant serait son nom[1] ».

1. לראות מהיקרא לו. Je ne m'explique pas comment l'exégèse moderne peut y trouver l'idée d'auxiliaire (עזר-), qualificatif qui ne se dit

20. L'homme donne des noms à tous les animaux domestiques ou sauvages. Ainsi se trouve marquée la première étape de l'association humaine avec les animaux domestiques qui le recherchent et les animaux sauvages qui le fuient. Mais un tel état est sans avenir à cause de la grande différence qui existe entre l'homme et les animaux les mieux organisés. Étant seul, il ne tardera pas à succomber à sa tâche, et il lui faut donner un aide pour le soutenir dans la lutte de la vie et lui procurer un milieu où il puisse voir ses forces multiplier et continuer après lui.

21. Le choix de la côte pour la formation de la femme paraît venir de cette circonstance que le mot צֵלָע désigne les planches et les poutres qui consolident la maison (Exode, XXVI, 31). Le sens de « trébuchement », qui est propre au mot צֵלָע, a pu également influer sur la composition de cette narration. Dieu amène la femme à Adam pour qu'il en prenne possession, ce qui a lieu au moyen du nom de אִשָּׁה qu'Adam lui donne et par lequel celui-ci lui imprime la qualité d'épouse; en ce faisant l'auteur, fidèle au génie de sa race, indique bien son antipathie insurmontable contre le célibat, car les noms corrélatifs de אִישׁ et אִשָּׁה ont leur source dans la vie matrimoniale prescrite dès la création par le Créateur lui-même. Les autres liens de parenté doivent céder devant celui-là, si l'homme ne veut pas rester pour ainsi dire un être incomplet. L'idée de la monogamie ne forme pas le substratum de ce récit, mais elle en est considérablement favorisée.

25. L'homme et la femme n'avaient à l'origine aucun sentiment de la honte. C'est le premier état de la société humaine qui se retrouve chez les peuples sauvages, même de nos jours. Il n'y a pas une marque particulière d'innocence, mais de civilisation peu développée. Cet état aurait dû cesser par le sentiment de la pudeur qui s'éveille à un état plus avancé, lorsque l'homme commence à avoir conscience de sa nature privilégiée. La curiosité de la femme et la faiblesse de l'homme

que des êtres divins ou humains; les animaux domestiques ne sont pas des auxiliaires mais des acquisitions מִקְנֶה ; à plus forte raison les animaux sauvages חַיַּת הַשָּׂדֶה ne peuvent être considérés comme des collaborateurs de l'homme.

en ont hâté la disparition d'une façon extérieure et en opposition avec l'ordre divin.

III, 1. Le serpent, ennemi naturel de l'homme et le plus rusé des animaux, demande à la femme s'il est vrai que Dieu leur a défendu de manger des fruits du jardin. L'expression אַף כִּי répond à l'interrogation néo-hébraïque וְכִי qui remplace le ה interrogatif. L'expression מִכֹּל עֵץ הַגָּן rend bien l'idée de gourmandise par laquelle le serpent cherche à égarer la femme; c'est comme s'il disait : « Vous mourez donc de faim dans ce jardin, et Dieu veut conserver le fruit pour lui seul? » La femme répond que le mal n'est pas aussi grand qu'il le pense, car ils ont toute liberté de manger n'importe quel fruit du jardin, à la seule exception de l'arbre qui se trouve au centre et au sujet duquel Dieu a défendu, sous peine de mort, d'y toucher, et à plus forte raison d'en manger le fruit. Sous l'expression וְלֹא תִגְּעוּ בּוֹ il faut entendre l'idée d'endommager l'arbre de quelque façon que ce soit.

4. La tournure לֹא מוֹת תְּמֻתוּן vise intentionnellement la formule juridique מוֹת תְּמוּתוּן. Le serpent veut dire qu'il n'y a pas un crime réel dans la contravention à un ordre dicté par l'égoïsme le plus absolu. Dieu ne veut pas que vous lui ressembliez dans la connaissance du bien et du mal et il a voulu vous effrayer. La particule initiale כִּי doit être prise dans le sens de « mais ». Le narrateur suppose qu'Adam avait appris la défense à sa femme et que le serpent avait entendu l'entretien.

6-7. La femme trouve que le fruit défendu a trois qualités désirables : un bon goût, une belle apparence et un effet merveilleux sur l'accroissement du savoir; elle cède et entraîne son mari dans la désobéissance à la parole divine. L'effet fut instantané, leurs yeux s'ouvrirent, et s'apercevant qu'ils étaient nus, ils se couvrirent la nudité avec des branches de figuier qu'ils nouèrent ensemble. L'auteur choisit exprès cette manière imparfaite de voiler la nudité pour marquer que le fruit du péché est peu de chose, et que ce n'était vraiment pas la peine de vouloir s'émanciper un peu plus tôt au prix d'une désobéissance.

8. L'approche de la Divinité fait naître des remords dans le

cœur du couple humain. Ils savent qu'ils ont mal agi et ils cherchent à se dérober à l'interrogatoire du juge, puis à s'innocenter par un mensonge, en attribuant leur éloignement à un sentiment de respect ; mais leur prétexte ne fait que les trahir et révéler leur méfait. Alors commencent les excuses des coupables associés qui rejettent les uns sur les autres la cause de leur faute.

12. L'expression האשה אשר נתתה עמדי au lieu du simple אשתי caractérise bien l'état d'esprit du coupable, répugnant de porter seul le poids du châtiment. Il oublie la satisfaction que Dieu lui procura en lui amenant son épouse ; il ne voit plus dans celle-ci qu'une femme qu'on lui a donnée presque par force et pour son malheur. La femme, de son côté, rejette la faute sur le serpent.

14. L'instigateur du crime est chargé de malédiction et condamné à ramper sur le ventre et à se nourrir de poussière. Ces traits ne désignent pas un nouvel état de choses, mais la façon générale de vivre du serpent, qui appartient à la classe des reptiles et qui se nourrit de racines souillées de poussière. Ils rappellent la menace de mort prononcée contre l'homme, qui indique simplement sa nature d'être mortel. Il en résulte en même temps qu'il ne faut chercher dans notre narration ni une donnée mythologique se rapportant à un génie du mal, comme cela a lieu dans les exégèses agadiques et chrétiennes, ni une croyance naïve attribuant aux animaux la faculté de la parole et la responsabilité de leurs actions. L'auteur n'a jamais voulu faire autre chose qu'une allégorie représentant la tentation des appétits qui assaillent l'homme quand il se trouve dans un état d'aisance et de bien-être. Toute marche en avant dans la voie de la civilisation a son côté sombre et diminue dans l'homme la piété envers le Créateur, à proportion du sentiment d'orgueil et de suffisance qui s'éveille en lui jusqu'au point de lui enlever la tendance vers l'idéal placé en dehors de son égoïsme et de son désir de jouissance.

15. Il existe entre l'homme et le serpent une antipathie instinctive ; l'allégorie s'en sert pour représenter une sorte de réminiscence atavique du tort causé au genre humain par l'égarement de la femme, à la suite des insinuations du serpent.

Le verbe שׁוּף est habituellement traduit par « écraser », et on le compare au verbe araméen שׁיף « frotter ». En hébreu il semble signifier « frapper, attaquer » (Job, IX, 17); dans ce cas on traduirait la fin de ce verset : « Il attaquera ta tête (pour l'écraser) et toi tu attaqueras son talon (pour le mordre) ».

16. La femme est punie par un état de maladie perpétuelle, comprenant des souffrances périodiques (עִצָּבוֹן), la grossesse (הֵרוֹן), l'enfantement (בְּעֶצֶב תֵּלְדִי בָנִים), ainsi que par des souffrances morales : l'attachement excessif à son mari et la soumission aux caprices de celui-ci. C'est l'état naturel réservé à la femme dans la société, le narrateur le représente sous de sombres couleurs; il trouve que la part de joie et de satisfaction auxquelles la femme participe dans sa vie d'épouse et de mère ne compense guère ses tribulations habituelles.

17. La peine de l'homme se résume dans l'aggravation de son travail sur un sol maudit, ne produisant que des ronces et des épines, contrairement au sol béni du paradis qui produisait en abondance les grains qu'il y semait. Cette malédiction de la terre par suite du méfait de l'homme caractérise tout particulièrement les idées de notre auteur; au lieu de punir immédiatement le criminel en personne, Dieu se contente de le punir dans un objet qui lui est cher. C'est suivant ce modèle que l'indécent Cham expie sa faute par la malédiction attachée à son cadet Chanaan. J'ai montré ailleurs que le même principe a déterminé le narrateur du déluge à faire périr presque la totalité du genre humain, par suite des méfaits commis par les anges impudiques.

18. Le sol ne donnant qu'une moisson insuffisante, l'homme sera obligé de manger l'herbe des champs, c'est-à-dire de se nourrir de racines et de quelques plantes bulbeuses poussant sans culture et à l'état sauvage. C'est une notable déchéance, comparativement à la nourriture qui lui avait été destinée primitivement dans I, 29, et qui se composait de plantes et de fruits améliorés par une culture intelligente; par suite de la stérilité du sol, l'alimentation de l'homme se réduit aux plantes sauvages qui formaient primitivement la nourriture des bêtes.

19. L'expression בזעת אפיך est habituellement traduite par « la sueur de son visage », avec raison, suivant moi, car si le terme אף au singulier désigne particulièrement le nez, le duel אפים désigne généralement le visage et surtout la partie supérieure se terminant par le front. Le terme לחם, pour la nourriture en général, suppose l'idée que la panification est une des premières inventions de l'agriculteur. Les phrases עד שובך אל־האדמה et ואל עפר תשוב ne constituent pas une répétition inutile; la première marque l'attachement naturel du paysan au sol natal; la seconde, le sort général de l'homme destiné à revenir à l'état de poussière, dont la vie l'a fait sortir pendant quelques années sous la forme humaine.

20. Adam donna à sa femme le nom de חוה que notre auteur interprète par « mère des vivants ». Naturellement ce n'est pas une explication étymologique et correcte du mot, mais une interprétation populaire dont l'auteur se sert pour préparer le récit relatif aux enfants du premier couple. Cette considération fait voir qu'il est impossible de placer ce verset dans un passage antérieur, entre autres après II, 25.

21. En disant « revêtit lui-même le premier couple d'une tunique faite de peau d'animal », l'auteur a en vue de présenter un double enseignement. Premièrement, que la nécessité de la décence doit se faire valoir surtout à l'âge où l'être humain est en voie d'assumer le devoir de la paternité; secondement, que l'utilisation des animaux domestiques pour la nourriture et l'habillement de l'homme est une des phases les plus anciennes de la vie agricole. Il faut ajouter que notre narrateur, loin d'attribuer le moindre prix à l'état de chasseur ou de pasteur, comme le font, par exemple, les nomades de l'Arabie, représente au contraire la vie agricole comme étant seule digne de l'homme, et regarde ces deux derniers états comme une décadence postérieure amenée par la stérilité du sol natif de certains peuples. Par l'intervention de Dieu, l'usage de couvrir son corps d'un vêtement convenable reçoit, pour ainsi dire, une consécration religieuse qui est en même temps la constatation d'un progrès notable dans la vie sociale de l'homme. De la feuille de figuier tressée autour des reins

au vêtement complet, la distance est grande et marque une ligne de séparation désormais ineffaçable.

22. Élohim exprime ses appréhensions que l'homme, après avoir goûté de l'arbre de la connaissance, n'atteigne à l'immortalité en mangeant de l'arbre de la vie. Ce sentiment est communiqué par Élohim aux anges qui l'entourent, ce qu'indiquent les mots הָיָה כְאַחַד מִמֶּנּוּ, « l'homme est devenu comme l'un d'entre nous ». C'est un nouvel exemple d'une délibération de la part de Dieu, au moment d'une crise analogue à celle de I, 26. Le pluriel de מִמֶּנּוּ rappelle d'ailleurs encore plus distinctement les formes plurielles נַעֲשֶׂה, בְצַלְמֵנוּ, כִּדְמוּתֵנוּ du même passage, sans lequel elles resteraient inexplicables; une preuve de plus que les deux chapitres sont dus à la plume d'un seul auteur.

23. L'expression וַיְשַׁלְּחֵהוּ marque ici le changement de direction donné à la vie humaine, devenue plus pénible par l'éloignement de la Divinité et par la dureté du travail auquel l'homme devra désormais se plier, sans jamais pouvoir s'en détacher; c'est le sens des mots לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לֻקַּח מִשָּׁם.

24. L'expulsion proprement dite est exprimée par le verbe וַיְגָרֶשׁ. Les כְּרוּבִים armés de la lame de l'épée tournante sont placés à l'est du paradis afin de garder le chemin qui mène à l'arbre de la vie. L'auteur parle de l'est par rapport à la Palestine qui forme l'extrême ouest de l'Asie. La mention de chérubins, comme serviteurs que Dieu emploie souvent pour les affaires du monde, explique rétroactivement le caractère des êtres divins auxquels Dieu adressait la parole, dans I, 26 et III, 22; et en effet, l'idée que Dieu habite au milieu de chérubins a déjà trouvé son expression dans les deux chérubins d'or placés sur le couvercle de l'arche sainte dans le sanctuaire du désert et dans l'intérieur du débir du temple de Salomon (I Rois, VI, 23, 35). La croyance populaire faisait monter Dieu sur les chérubins pour se rendre sur cette terre. Il n'est pas prouvé que la poésie hébraïque ait fait des chérubins les compagnons uniques de la Divinité; néanmoins on peut affirmer qu'il n'y a pas dans la Bible une trace certaine d'une autre espèce d'anges, car les שְׂרָפִים d'Isaïe

(VI, 2, 6) sont, sans aucun doute, identiques avec les chérubins dont le nom de שרפים marque seulement la nature ignée, comme il résulte de l'affirmation explicite d'Ézéchiel (X, 20). Semblables aux gardiens des palais royaux, les chérubins tiennent dans la main une épée étincelante toujours dégainée, laquelle est dans l'espèce faite de feu, roulant incessamment de tous les côtés, afin de barrer le chemin aux intrus. À partir de ce moment, la possibilité de cueillir les fruits de l'arbre de la vie s'est évanouie à tout jamais pour l'homme, qui devra recourir à d'autres moyens pour mettre un terme à la malédiction du sol qu'il habite et dont il doit tirer ses moyens d'existence.

DÉPENDANCE DES TROIS CHAPITRES L'UN DE L'AUTRE

Le commentaire qui précède contient diverses considérations qui montrent que la narration tout entière constitue une unité intime et indissoluble; il sera maintenant utile de les réunir sommairement dans le tableau suivant :

I. — RAPPORT DU CHAPITRE PREMIER AVEC LES DEUX AUTRES

1. ויקרא אלהים, I, 5, qui prépare l'expression ויקרא האדם de II, 20.

2. Manque d'indication relative à l'origine des oiseaux, réparé dans II, 19.

3. Le mot האדמה (I, 25) qui n'a aucun sens si l'on n'a pas présent à l'esprit le contenu de II, 5.

4. Le pluriel du verbe נעשה et des suffixes des mots כדמותנו. בצלמנו inintelligible sans III, 24, qui mentionne les כרובים, et parallèle à III, 22, dont le suffixe de ממנו se rapporte aux mêmes êtres divins.

5. Le nom Adam, אדם, qui ne peut se comprendre sans l'expression עפר מן האדמה, II, 7.

6. L'opposition entre עשב et עץ זורע זרע qui a formé la nourriture de l'homme avant le péché, I, 29, et le עשב השדה seul qui doit le nourrir après le péché, III, 18.

7. La forme verbale לאכלה, I, 29, 30, parallèle à לעבדה ולשמרה, II, 15.

II. — RAPPORT DES CHAPITRES II ET III AVEC LE CHAPITRE PREMIER

1. Les expressions כל שיח השדה et כל עשב השדה supposant l'existence antérieure de la plupart des plantes sur la terre, I, 11, 12.

2. La phrase לא המטיר, II, 5, qui suppose les eaux célestes, I, 7.

3. L'emploi du « flot », אד, comme moyen primordial d'arroser la terre afin de lui faire pousser des plantes, correspondant au מקוה המים, immédiatement suivi de la création des plantes dans I, 10, 11, 12.

4. L'expression abrupte ויהי האדם לנפש חיה, qui suppose le composé נפש חיה du premier chapitre comme un terme technique pour désigner les êtres vivants en général, I, 20, 24, 30; autrement, l'auteur aurait écrit וַיְהִי.

5. L'expression אכל מעץ, II, 16-17, qui est insuffisante si l'on ne se souvient pas de עץ אשר בו פרי — לאכלה, I, 29.

6. La délibération de Dieu comme introduction à la création de la femme, formant un étroit parallèle avec la délibération qui eut lieu avant la création de l'homme, I, 26. A ces deux occasions l'auteur se sert du verbe ויאמר.

7. L'expression énergique לא טוב, II, 18, forme antithèse sensible au טוב מאד de I, 31.

8. La forme verbale אעשה, II, 18, se rencontrant avec le נעשה de I, 26.

9. La forme ביום אכלך, II, 17, répondant à ביום עשות, II, 4.

10. La considération comme un acte souverain de ce que l'homme donne des noms aux animaux, II, 19, 20; III, 20, est conforme à la dénomination d'Adam, אדם, donnée par Dieu à l'espèce humaine, suivant l'auteur élohiste, V, 2 et supposée dans II, 5.

11. La connaissance attribuée au serpent des qualités de l'arbre de la sagesse, pouvant communiquer une science semblable à celle des Élohim, sans qu'il ait toutefois pensé à s'emparer lui-même et à son profit exclusif de ce fruit merveilleux, montre bien que l'auteur a regardé cela comme

impossible à cause de la destination des animaux à ne se nourrir que d'herbages, I, 30.

PARTICULARITÉS DU LANGAGE

Les critiques dont nous discutons l'opinion ont fait valoir un argument qui aurait une portée considérable s'il était d'une exactitude rigoureuse, ou si les faits signalés ne pouvaient s'expliquer autrement. On a cru observer entre les morceaux élohistes et les morceaux iahwéistes une différence de composition littéraire résultant de l'emploi de mots et d'expressions propres à chaque auteur. Tâchons d'examiner impartialement les détails qui nous sont fournis par les partisans de la théorie documentaire.

Les mots particuliers à l'écrivain élohiste des origines, en dehors du nom divin אלהים que nous allons traiter séparément, sont : כּין (11 et suiv., 21, 22, 24, etc.), חית הארץ (24 et suiv., 30), שָׁרִץ et שרץ (20), רָמַשׂ et רמש (21, 24-26, 28, 30), כבש (28), אבירה (30), מקוה (10), ainsi que les formules פרה ורבה (22, 28) et זכר ונקבה (27).

Les mots assignés particulièrement au iahwéiste sont : עשׂה ou יצר (au lieu de כּרא), חית השׂדה (II, 19 et suiv.; III, 1, 14), שׂית השׂדה (II, 5), עשׂב השׂדה (II, 6; III, 18). Il aime les expressions inusitées chez l'élohiste : הפעם (II, 23), עצבון (III, 17), בעבור (III, 17), לבלתי (III, 11), מהרוּאה (III, 13), הרבּה הרבּה (III, 15, 17), גרשׁ (III, 24), שׁבּיע לקול (III, 17), יהוה אלהים (III, 16), auxquelles s'ajoute la composition qui sera étudiée ultérieurement.

Je regrette de devoir faire remarquer le peu de poids que comporte à mes yeux cette collection, déjà si maigre numériquement, quand on l'envisage avec quelque attention :

1° Il faut en défalquer tous les termes qui expriment des objets ou des idées pour lesquels il n'y a de place que dans l'une ou dans l'autre partie de la narration. Ainsi, les mots שׁרץ, רמשׂ, מקוה et כבש sont absents du second récit parce que celui-ci ne traite point les faits auxquels ils auraient pu servir d'expression ; il n'y est nullement question ni des reptiles, ni de l'agglomération des eaux, ni de la domination

de l'homme sur les animaux. Le même fait est visible au sujet des expressions הפעם, בעבור, לבלתי, מהרה, עצבון, נרש, שמע לקול et הרבה הרבה du second récit, qui ne peuvent trouver aucun emploi dans le premier. Si l'expression בין se trouve exclusivement dans le premier récit, c'est qu'il s'agit de la création première des espèces animales, tandis que les versets II, 2 et 19 ne font que se référer rapidement à celui-là.

2° La raison de l'emploi de l'expression שרה dans חית השדה au lieu de חית הארץ n'est pas non plus très difficile à comprendre : Le mot שרה désigne presque toujours un terrain cultivable et productif, même sans culture ; ce terme convient donc dans le récit qui prépare ou qui raconte l'activité de l'homme comme cultivateur du sol. Avant sa création, les termes généraux ארץ ou אדמה sont beaucoup mieux à leur place. Le composé עשב הארץ est relativement rare dans la Bible et semble s'appliquer aux herbes peu développées, produites par un terrain maigre et abandonné. L'expression שיח au lieu de עץ a été choisie expressément pour faire comprendre que, faute de pluie, les arbres les moins développés eux-mêmes n'ont pu prendre leur extension définitive. Ainsi, pour obtenir des arbres vigoureux et productifs, Dieu effectue une plantation régulière, située auprès d'un grand cours d'eau.

3° Dans le second récit, l'emploi régulier des verbes יצר et עשה au lieu de ברא se comprend encore plus facilement. Ce dernier verbe désigne généralement l'action créatrice produisant un nouvel objet (I, 1) ou une nouvelle forme I, 21, 27); au chapitre II, au contraire, il n'est nullement question de créations primitives et, par conséquent, l'emploi de ce verbe serait hors de propos.

4° Enfin l'argumentation qui invoque la forme אכלה repose sur une erreur manifeste, puisqu'elle est employée au deuxième chapitre dans לעבדה ולשמרה.

En un mot, les différences de style invoquées par la critique documentaire ne sont qu'apparentes et il nous faudrait des critères plus résistants et plus nombreux pour entraîner la conviction.

(A suivre.) J. HALEVY.

La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV

TRANSCRITE ET TRADUITE PAR J. HALÉVY

(*Deuxième partie*).

TABLETTES DU BRITISH MUSEUM[1]

241 (B. M. 1).

LETTRE D'AMÉNOPHIS III A KALLIMA-SIN, ROI DE KARDUNIAŠ

Recto.

[1] a-na ǀ ka-al-lim-ma-an-ḫu šu-ut šàr mat ka-ra-an-du-ni-ya-aš [2] šiš-ya ki-bi-ma um-ma ǀ ni-ib-mu-a-ri-a šàr gal [3] šàr mat mi-iṣ-ri-i-ki a-na ka-ma a-na muh-ri-ya šul-mu [4] a-na mah-ri-ka lu-u šul-mu a-na bît-ka a-na dam-meš-ka [5] a-na tur-meš-ka a-na lú-meš gal-meš-ka [6] kur-ra-meš-ka iṣ-kil+lat meš-ka a-na gab-bi mat-mat ka da-an-niš lu-u šul-mu [7] a-na ya-a-ši šul-mu a-na bit-ya a-na dam-meš-ya a-na tur-meš-ya [8] a-na lú-meš gal-meš-ya kur-ra-meš-ya iṣ-kil+bat-meš-ya [9] ṣab-meš ma-ad šul-mu ù gab-bi mat-mat-ya ma-gal šul-mu [10] a-nu-um-ma aš-te-me a-mâ-tam ša ta-aš-bu-ra-nim-mu a-na ya-a-ši [11] um-ma-a mi a-nu-um-ma tu-ba-a tur-šal-ya a-na dam-ut-ti ka [12] ù a-ba-ti-ya ša id-di-na ku a-bi-ya aš-ra-nu it-ti-ka [13] ù ma-am ma u-ul i-mu ur-ši i-na-an-na šum-ma ba-al-ta-at [?] [14] šum-ma mi-ta-at ša ta-aš-bu-ra-an-ni i-na gab-bi dup-ḫa [15] an-nu-tum a-pi-hi-ka [?] ù im-ma-ti ta-aš-bu-ra lû-ka-mi-ru [16] ša i-te a-ha-at-ka ša i-dab-bu-ub it-ti-še [17] ù o-ma-an-di-še ù ḫi-id-du-ub it-ti-še [18] lú-meš ša ta-ša-ap-pa-ra ri-i-qa lû tur-kin-ka [?] [19] šu-tam [?] ǀ za-qa-ra ǀ-eu lú-sib mun-zun. . u (?) [20] i-ya-nu ǀ en lib-bi-šu. . . . . ta-ka-ri-ib [21] a-na a-bi-ka û. . . . ab-bu-na-nu [22] lu-meš tur-kin-ri. . . ti-ka û. . qa-bi ši-i [23]. . . . lib-bi si. . . . a-ši [24] ab-bu. . . ma û ti-na-din [25]. . ne [?] su-bat. . la. . a-na um-mi-še [26] ù i-nu-ma ta-aš-bu-ra um-ma-a-mi ra-aq-ta-bi-mi [27] a-na lû-meš tur-kin-ya û dam-meš-ka bu-ḫu-ru iz-za-za-sin (?) [28] i-na pa-ni-ka um-ma-a a-mur be-el-ti-ku-nu ša iz-za-az [29] i-na pa-ni-ku-nu û lû-meš tur-kin-ya u-ul i-te-ši [30] ši-i a-ba-ti-ya šà ki-ka-ša a-nu-um-ma at-ta-ma [31] sa aš-bu-ra um-ma-a u-ul i-du-ši lû-meš tur-kin-ya [32] ù ma-an-nu .-mi-di-ši-ma ta-qa-ab-bi am-mi-ni [33] la ta-sap-pa-ra lû ka-mi-rù ša i-qab-ba-ku a-mâ-at ki-ti [34] šu-ul-ma-ni ša a-ba-ti-ka ša an-ni-ka-a [35] û ta-qa-ab ša ir-ta-ab a-na na-ma-ra bit(?)-še [36] û te-in-še it-ti šàr û i-nu-ma ta-aš-bu-ra [37] um-ma-a-mi mi-eu-li tur-šal ǀ en mu-uš ki-nu [38] û šum-ma

1. Voyez Bezold, *the Tell-el-Amarna Tablets* in *the British Museum*. London, 1892.

[en mat ga-ga-ya šum-ma šal-tur mat ha-ni-gal-be-i [39] û mi-en-di ša mat u-ga-ri-it-ki ša i-mu-rú [40] lû-meš tur-meš-kin-ya û ma-an-nu i-qa-ab-bu-nu [41] ša ki-ka-ša. u-ul ib. . bi-se [42] û mi-im-ma u-ul i-qa-ab-šu. . an-nu-tum [43] a-pi-hu-ka(?) û šum-ma mi-ta-at. . ka [44] û ma-mi-nu u-ka-ta-mu di(?). . . [45] . nu-še-zi-iz ša ni. . . [46] . an a-ma-nu-um a. . . .

[47]. . ha-at. . nin ti ra. . . [48]. . be-el-ti ib. . . [49]. . gal-la-ti ša i. . .

Verso.

[50] muh ka-li dam(?). . [51] ša šar-meš ša mat mi-iṣ-ri-i. . . [52] i-na mat mi-iṣ-ri-i û i-nu-ma ta-aš-bu-ra um-ma-a [53] tur-šal-meš. . . i-na dam-ut-ti it-ti šar-meš ša mat kar(?)-an-du. . [54] û šum-ma. . lû-meš tur-kin-ya aš-ra-nu û i-dab-bu-bu [55] it-ti-ši . še-bi-lu-ni en-ni šu-ul-ma-na [56] ša ki-ki. . an-nu-tum a-mâ-te-ka mi-en-ti šar-meš [57] ša li-mi. . da(?)-ru-ti ra-bu-ti tur-šal-meš-ka [58] i-ra-aš-šu-u mi-im-ma it-ti-šu-nu û u-še-bi-lu-ni-ku [59] ú mi-ni it-ti-še a-ha-at-ka ša it-ti-ya û [60] ta-ka-ša-ad mi-im-ma û u-še-bi-la-ak-ku [61] ši-ṣab ki-i ta-na-an-din tur-šal-meš-ka a-na ru-huk?-ti [62] ša li-mi-ti-ka û i-nu-u a ta-aš-bu-ra a-mâ-te-meš [63] ša a-bi-ya e-zi-ib la ta-qab-bi a-ma-te-su [64] ab-bu-nu-ma šu-ku-un a l-hu-ut-ti hi-ṣa-ti i-na bi-ri-nu [65] ša ta-aš-bu-ra an-nu-tum a-pi-hi-ka(?) a-nu-um-ma ad-ha-nu [66] a-na-ku û at-ta ki-la-li-nu û az-zi-el-muh [67] lû-meš-tur kin-ka ki-i i-qa ab-bu-u pa-ni-ka um-ma-a mi-im-ma [68] u-ul i-na-an-di-nu-na-ši ša i-la-ku i-na mat mi iṣ-ri-i [69] . el-la ku-nim mu-hi ya û i-la-ak [en lib bi-ši-na [70]. . . el-te-ki kù-par-zun kù-gi-meš ni-zun ku-me zun ka-li mi-ma [71] . mat ša-ni-ti û i-qa-ab-bi-šu di-ti ši-ṣab [72] a-na ša-a. . . bar-šu [en nu-tum it-ta-ad-la-ku [73] lû-meš tur-kin a-na a. . . dí û bi-šu-nu za-ru-ti i-dab-bu-bu [74] ša-nu-ti it-tal-ku. . za-ru-ti i-dab-bu-bu-ni-ik-ku [75] û aq-bi a-na-ku šum-ma. . di(?)-na-aš-šu-nu-ti mi-im-ma [76] šum-ma u ul a-na-an-din-šu-nu. i-dab-bu-bu-ka-na-ma [77] û aš-ku-un-šu-nu-ti u-ul ab. . hi-šu-nu ab-bu-na-ma [78] û i-nu-ma ta-aš-bu-ra um-ma-a ta-aq. . . [79] a-na lû-meš tur-kin-ya um-ma-a i-ya-nu ṣab-meš a-na be-li [80] û u-ul ha-na-at ṣib(?)-bar ti id-di nu-ni [81] an-nu-tum a-mâ-tu ka i-ya-nu la ki-ti i dab-bu-bu-ka [82] lû tur-meš-kin-ka an-na ma šum-ma i-ba-aš-ši ṣab-meš pag-ra(?) tam(?) [83] šum-ma la i-ba-aš-ši ut-tu-ni mi-nu-ni aš-ša a-li-šu [84] šum-ma ṣab meš i-ba-aš-ši at-tu-ka šum-ma i ba aš ši [85] Ib-kur-ra meš at-tu-ka ma e-la te-še-me-ši-na [86] lû-tur-meš-kin-ka ša bi-šu-ni za-a-ru ša ta-šap-par [87] an-ni-ka-a šum ma pal hu ni ik-ku û i-bu-bu za-ra-ti [88] aš-šum a-zi ya(?) i-na šu-ti-ka i-nu-ma tiq(?) ba a [89] um-ma-a it-ta-din iṣ kil+bat-meš ya i-na lib bi iṣ kil+bat-meš [90] lû-meš ha-za-nu-ti u-ul ta-nu-ur-šu-nu a hi tam [91] tu-te(?)-bi el-šu nu a-nu pa ni ma-a ti sa ki-ka [92] u ul ta-nu-šu-nu a-hi tam lu u an-ni-ku û (?) [93] iṣ-kil+bat meš lu u an-ni-ka-a Ib-kur-ra-meš [94] . ti-ya e-ri-šu ṣab-ba Ib-kur-ra-meš [95] iṣ-kil+bat meš i nu-ma ta-aš bu ra a-na ya.

Sur le bord.

96] qa?-ti-ri ka(?) a-na sa-ka an ni-zun a-na-ku ?) [97] za-har ti at ta ta as-bu ra [98] ? sa(?) ba(?) ni za az-an ni (?).

TRADUCTION

Recto.

A Kallima-Sin, roi de Karduniyas, mon frere, il est dit ceci :

Moi Nibmmariya, grand roi, roi du pays d'Égypte, ton frère, je me porte bien, et je fais mes compliments à toi personnellement ainsi qu'à ta maison, à tes femmes, à tes enfants, à tes grands, et mes sincères félicitations au sujet de tes chevaux, de tes chars et de tous tes pays.

Je vais très bien; ma maison, mes femmes, mes enfants, mes grands, mes chevaux, mes chars, mes nombreux soldats et tous mes pays vont aussi très bien.

Voici, j'ai pris connaissance de ces paroles que tu m'as adressées : « Comment me demandes-tu ma fille en mariage, pendant que ma sœur que mon père t'a donnée (pour femme) est là chez toi et personne ne l'a vue, maintenant vit-elle ou est-elle morte? » Telles sont les paroles ? que tu m'adresses dans toutes tes lettres. Mais quand donc as-tu envoyé un prêtre * qui, ayant connu ta sœur et lui ayant parlé, eût pu la reconnaître(?) et s'entretenir avec elle? Les messagers que tu envoies sont des hommes vils; Zaqara, lui, est (même) un pasteur de menu bétail; il n'y en a pas un seul qui s'approche de ton père et. . . . puis les messagers. . . ta sœur, et elle parlera. . lui dira ?). . . à elle. . . et elle ?) donnera. . . pour sa mère(?).

Maintenant, tu m'envoies dire ceci : Tu as dit à mon messager pendant que tes femmes étaient ensemble : Voici, votre dame est devant vous, et mon messager n'a pas su qu'elle était ma sœur qui est chez toi ?). Eh bien, au sujet de ce que je t'ai envoyé dire : Mon messager ne l'a pas reconnue, tu me réponds : Et qui l'a avertie de sa présence ? Pourquoi n'envoies-tu pas un prêtre(?) qui te fasse un rapport véridique sur le bon état de ta sœur qui est ici, et tu diras alors : Celui-ci est entré chez elle pour s'informer de sa maison et de ses relations avec le roi.

Puis, tu m'envoies dire ceci : N'importe quelle fille de noble ? . qu'elle soit du pays de Gagaya ou du pays de Hanigalbi ou du pays d'Ougarit, est celle ? que mes messagers ont vue et qui leur dit que chez toi(?) . ne. . . elle ne leur a rien dit(?). A cela je réponds : Si ta sœur était morte, pourquoi(?) aurait-on caché. . nous plaçons. . . le dieu Amanum. . .

. . sœur. . . dame. . . grandes(?). . .

Verso.

sur toutes les épouses(?) des rois du pays d'Égypte. . . . dans le pays d'Égypte.

Tu m'envoies encore dire ceci : Les filles. . . ont été épousées par les rois de Karduniyas, et lorsque mon messager. . . parlera avec elle et

m'apportera des cadeaux de ta part(*); telles sont tes paroles, n'importe quels grands rois de tes confins. . . tes filles, si elles étaient parties avec plusieurs d'entre eux, ceux-ci m'auraient apporté tout ce qu'ils ont, et que m'a apporté ta sœur près de moi; tu recevras tout ce qui est nécessaire (?) et je t'apporterai du bien pour que tu donnes tes filles aux princes (*) de tes confins?

Puis, tu m'envoies dire les paroles de mon père; laisse, ne cite pas ces paroles; faisons d'abord une bonne fraternité entre nous; à ce que tu viens de m'envoyer dire je te réponds ceci : Nous sommes frères, moi et toi, nous deux, et j'ai défendu (?) à tes messagers de parler ainsi en ta présence : On ne donnera rien pour elle à nous qui irons dans le pays d'Égypte. S'ils se rendent auprès de moi, un délégué (?) ira au milieu de. . . et prendra les bijoux d'argent et d'or, les huiles et les vêtements, tous les objets précieux qui y sont d'un autre pays et lui dira. . . les messagers à. . . et leur bouche a parlé des hostilités, ils sont venus de nouveau et t'ont rapporté des paroles hostiles, et moi j'ai dit : Si je leur donne quoi que ce soit ou si je ne leur donne pas, ils se plaindront de nous auprès de toi et je les ai retenus (?) et je ne les ai pas. . .

Voici, tu me mandes ceci : Tu as dit à mes messagers ce qui suit : votre (*) seigneur n'a pas de soldats, je ne lui donnerai pas ma fille Zuharti. Cela n'est pas, tes messagers ne t'ont pas dit la vérité. Est-ce que j'ai jamais demandé s'il y a chez vous (*) des corps de garde ou s'il n'y en a pas, si tu possèdes des soldats ou des chevaux? N'écoute pas tes messagers qui ont tenu les propos hostiles que tu me communiques actuellement. S'ils te respectaient, auraient-ils médit du concours que je t'accorde?

Voici, tu dis ceci : Mes chars ont été placés au milieu des chars de tes gardiens et tu n'en a pas regardé un seul; tu les as promenés sur la surface de ton pays et tu n'en as pas regardé un seul, jusqu'à ce moment. Les chars et les chevaux sont actuellement près de moi, je voudrais que tu envoyasses des chars pour (?) tous mes chevaux.

Je prépare (?) tes récipients pour y mettre l'huile. Tu enverras Zuharti (ainsi que?) Šaba-Nizuzanni.

242 (B. M. 3).

PREMIÈRE LETTRE DE BURNABURIAŠ A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] A-na na-ap-ḫu-ra ri-ya šàr mat mi. . . [2] um-ma bur-ra-bu-ri-ya-aš šàr mat ka ra-aṣ-du-ni. . . [3] a-na ya-a-si su-ul-mu [4] a-na ka-a-ša a-na bi-ti-ka a-na aš-ša-ti ka a na. . . [5] a-na ra-ab-bu-ti-ka a na za-ba-ka [6] a-na iṣ-kil-ḫat-zun-ka a na si-si-ka ù a-na ma-ti-ka [7] da-an-nà-iš lu su-ul mu.

[8] iš-tu ku-ra-in da-aš iš tu ṭu-uḫ-si-ip-ri [9] ša ab bi-ka a-na mu uḫ-ḫi ab-bi ya it ta-al-la-ku-ni [10] a di i-na an na da-bu tu-su-nu [11] i na-an na a na ku-u ka-ša da-bu-tu ni-nu [12] tur-ḫu-si-ip-ri-ka a-di ni-su it-ta-al-ku-ni [13] ù su-ul-ma-na ba-na-a mi-im-ma ul tu-še-bi-el

[14] ŭ a-na-ku-ma šul-ma-na ba-na-a [15] mi-im-ma ul u-še-bi-la-ku [16] a-na ya-a-ši-ma mi-im-ma ul aq-ra [17] ŭ a-na ka-sa-ma mi-im-ma ul a-qir(?)-ku [18] tur ši-ip-ri-ka ša ta-aš-bu-ra [19] xx ma-na kŭ-gi sa na-sa-a ul ma-li [20] ŭ a-na u-tu-ni ki-i iš-ku-nu v ma-na kŭ-gi ul i la-a [21]. . . . i-la-a i-na za-la-mi pa-an di-ki-ni .-in [22]. . . . . ma-a '-e-du. . [23]. . . . . da-bu-tu it-ti a (?). . [24]. . . . . ul ip-še.

Verso.

[26]. . . . e ša-ri-mi a-na mat. . . . . [27]. . lib-bi(?)-i-mu-šu-nu-ti tur-si-ip-ri-ka ki-i-il-la-ak (?) [28] li-il-qa-a [29] ŭ sal-mes li-u-tu i-tu-ka i-ba-aš-šu-u [30] u-ma ma-lu ša ta-ba-li-lu ša-a-su [31] a-na(?) si-i ba-al-di li-gal ŭ ma-ma-aš-ku [32] ki-i sa ba-al-di-ma lu e-bu-uš tur si-ip-ri-ka li-il-qa-a [33] ŭ i-na (?) la-bi-ru-tu ip-šu-tu i-ba-aš-su-u [34] ki-i ŭ ši-in-di-šu-ga-ab tur si-ip-ri-ya iq-ta-al-la-ku [35] iq-kil+bat-[mes] ki-i ka-al-li-e ha-mu-ut-ta li-is-ša-am-ma [36] a-na mu-uh-hi-ya li-ik-su-da [37] ŭ xxx su(?)-ti ar-ku-ti li-bu-su-ma [38] ki-i tur si-ip-ri-ya ŭ tur ši-ip-ri-ka il-la-ka [39] it-ti a-ha-mi-is li il-ku-ni [40] a-na-ku šu-ul-ma-ni-ka u ma-na tak-za-kur ul-te-bi-la-ku [41] ŭ aš-su tur-sal-ka dam tur-ya. . ki-i es-mu-u [42] i tak-. sa ti-im-se-e-ti ŭ sa tak-za-kur [43] i LXL ŭ VIII mi-nu-si-na [44] a-na su-ul-ma-ni-ša ul-te-bi-la-ka [45] ŭ ki-i tur si-ip-ri-ka it-ti ŭ ši-in-di-šu-ga-ab [46]. . . . . e-bu-uš-ma u-tu. . . . .

TRADUCTION

Recto.

[1] A Naphurariya, roi du pays d'Égypte (il est dit) [2] ceci : Moi, Burraburiyaš, roi de Karduniyaš, je me porte bien; que toi, ta maison, tes femmes, tes grands, tes guerriers, tes chars, tes chevaux et ton pays aillent bien aussi.

Du temps de Karaindaš, lorsque les messagers de ton père se rendaient auprès de mon père, jusqu'à ce moment, ceux-ci sont restés amis. Maintenant, toi et moi nous sommes (aussi) amis (et cependant) tes messagers sont venus trois fois chez moi sans que tu m'aies envoyé un beau cadeau, je ne t'enverrai pas non plus de beau cadeau; tu ne m'as pas témoigné ton estime, je ne te témoignerai pas la mienne. Le messager que tu as envoyé est porteur de xx mines d'or imparfait (de mauvaise qualité) qui, ayant été mis au creuset, n'a pas même livré v mines d'or (pur). . . . suffit. . . pour la statuette de votre fille (?). . . seul. . . amis avec. . . ne. . .

Verso.

. . . au pays. . . les a vus (?); que ton messager vienne les chercher. Quant (?) aux femmes libres (?) qui sont chez toi (?) le jour que tu lui fixeras (?), auprès d'elle. . . . qu'il entre (?), comme si elle (?). . . . . que ton messager agisse (?); qu'il le prenne et les choses resteront dans leur ancien état.

Lorsque Šindišugab, mon messager, finira de s'entretenir avec toi, qu'il amène les chars au complet et se présente sans retard devant moi

porteur (?) des xxx *šuti* d'arrérages (?). Que ton messager et le mien viennent ensemble les chercher.

Je t'envoie comme cadeau II mines de pierre *za-kur*. Quant à ta fille, ma fiancée (?), j'obéis (?) et je t'envoie pour elle un cadeau de un. . de pierre *timâti* et de pierre *za-kur*, valant XXXVIII mines (?) et lorsque ton messager Šindisugab . . ferai (?). . .

243 (B. M. 4).

DEUXIÈME LETTRE DE BURNABURIYAS A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[2]. . . ka. . . [3]. . . du ni-ya-as. . . [4]. . . a sul a-na. . . [5] lu u sul-mu a-na bit-zun ?)-ka dam mes-ka. . [6]. . . lû gal gal ka šab-mes-ka. . . [7]. . . ka iš kil-bat mes ka û i na lib bi ? . [8]. . . sul-mu ?) 9 lu-u (?) sul-mu a na bit zun-ya dam mes-ya [10]. . lû mes gal-gal-ya šab-mes-ya ull (?). . 11]. . ya iš kil-bat-mes-ya u i-na lib bi [12] mat-mes-ya ma gal ma gal lu-u sul-mu.

[13]. . . um ma a-it-te-bu us-bit zun-ka [14] a-nu-um-ma mi-im-ma u-še-bi-la-ak-ku [15] ti-ir-zi-ti sa bit-ka (?) û a-nu-um-ma [16] u še-eš-sir mi-im-ma ma-a-la a-na pa-ni [17] lu-tur-kin-ku-nu-ti liq? ki-tur-sal-ka û sum-ma lû-tur-kin-ka iz. . . û u-še-bi-la. [18] a-nu-um-ma us-te-bi-la-ak-ku su-ul-ma-na [19] sa u-bil (?) a-na-qa-ti-šu-ut-ti [20] iš-nû (?) sa iš-dan-šin-bi-ri kû-gi-gar-ra [21]. . . sa iš-dan kû-gi-gar-ra [22]. . . sa iš-dan kû-gi-gar-ra [23]. . . sa iš-dan kû-gi-gar-ra [24]. . . sa iš-dan kû-gi-gar-ra [25]. . . . kû-gi-gar-ra [26] . . . ki-sib-bi VII ma-na VIII zu-zu kû-gi [27]. . . . ma-na VIII zu-zu kû-gi [28]. . . du šá iš-dan [29]. . . . kû-gi-gar-ra [30]. . . . kû-gi-gar-ra.

Verso.

[31]. . . kû-gi. . . . [32]. . . . zu û VII zu-zu kû-gi.

TRADUCTION

. . . Karduniyas. . . salut à. . . que tes maisons, tes femmes, tes grands, tes guerriers, tes. . . tes chars aillent bien; mes maisons, mes femmes, . . mes grands, mes guerriers. . ., mes chars et mes pays se trouvent dans un très bon état.

Comme tu es en train de meubler (?) tes palais, je t'enverrai des meubles qui pourront y servir. Et maintenant, je t'expédie tout ce qui se trouve devant ton messager qui accompagne (?) ta fille. Et lorsque ton messager t'aura remis ce que je t'adresse en ce moment, je t'enverrai un cadeau. . . . par la main de Šutti, savoir. . . de chêne. . . . d'or travaillé (?). . . de chêne. . . d'or travaillé (?),. . . . de chêne. . . d'or travaillé (?),. . . de chêne. . . d'or travaillé,. . . de chêne. . . d'or travaillé (?),. . . de chêne. . . d'or travaillé. . . VII mines et VIII *zuzu* d'or,. . . . mines et VIII *zuzu* d'or,. . . . de chêne,. . . d'or travaillé (?), . . d'or travaillé (?).

Verso.

. . . d'or. . . . et VII *zuzu* d'or,

244 (B. M. 6).

PREMIÈRE LETTRE DU ROI D'ALASIYA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] um-ma šár-mat a-la-si-ya [2] a-na šár-mat mi-iṣ-ri-ma šis-ya-ma [3] li-ma-ad-i-nu-ma-sal-ma-ku-ú [4] rap-?)-si-mat-ya-iš-tu-sul-mu-qa(?)- [5] u-su-lum-qa-su-lum-bit-qa-tur-mes-qa [6] dam-mes-ib-kur-ra-mes iṣ-kil-šu-bat-qa-mes [7] mat-ki(?)-qa-ma-gal-lu-u-sal-mu-a-mur(?)-at [8] šis-ya [9] i-nu-ma-ta-as-tap-ra-a-na-ya-a-si [9] a-na-mi-um-mi-la-a tu-uš-si-ra [10] lu-tur-si-ip-ri-ka-a-na-mah(?)-ri-ya [11] ša-ni-tam-ú-la-a iš-mi-i-nu-ma [12] ti-na-ku-ni-qa-am-ú-la-a-ti-id-du [13] mi-ma-i-na-lib-bi-qa-ú-as-su-u [14] iš-ma-am-ú-a-nu-ma-ut-ta-šir [15] lú-tur-si-ip-ri-ya-a-na-mah-ri-qa [16] ú-al(?)-lu-u-ut-ta-šir-ka [17] ina-qa-ti-lú-tur-si-ip-ya-a-na-ka-tam [18] 1 me-gú-un-eri-mes-šu-ni-tam-ú-a-nu-ma [19] a-nu-ti-mes-1 ba-al-lú-tur-si-ip-ri-qa [20] 1 en-iṣ-ir-su-iṣ-dan-kú-gi-šu-zum ? [21] a-iṣ-kil-bat-tum-su-bi-tu-i-na-kú-gi [22] ú-u-lb-kur-ra-ú-xiii . mes-ú [23] ú-1. . . -mes-ú-u-ku-si-ti . ú [24] xv(?)-iṣ-dan-mes-a-xvii . ha-ba-na-tu-ni-hi-ga [25] iš-tu . šár-sa . ú-sa-kú(?)-par(?) [26] . . . . tu-a-nu-te-en-i-ya-nu [27] . . . . ú-ši(?)-i-ma-ru [28]. . . -sa-iṣ-ir-si-a [29] . . . . na-tu-ša ?) i-ya-nu [30]. . . . meš-ut-ta-šir [31]. . . . si-ip-ri-ya.

Sur le bord.

[32]. . . . še-mu.

Verso.

[33]. . . . . na-ú. . . [34]. . . . ri-ya. . . [35]. . . . šu-uš-ši-rù. . [36]. . . . ú-tur-si-ip. . [37]. . . . ki-ya-ú. . . [38]. . . ki-ma-ar-hi-iš [39]. . . a-a(?)-la-si-ya-tur-dam-ga-ri [40]. . lú-dam-ga-ru-ka-ú [41] . i-it. . . ga-gi-it-ti-šu-nu [42] ú-lu-u . bu-uš-ki-it-tu [43] i-na-bi. . ku-nu-a [44] lú-tur-si-ip-ya-a-na-mah-ri-qa [45] 1-li-ku-ú-lú-tur-si-ip-ri-ka [46] a-na-mah-ri-ya-1 li-ku-ša-ni-tam [47] ni-meš-ú . meš-a-na-mi-nim la-a-iš-tu-uš-ši-ru-ni-a-na-ku-ma ?) ú-sa [49] te-ri-šu-at-ta-ú-a-na-ku-ul-li-nu [50] ú-al-lu-u-ha-ba-na-at. . ni-hi-ga [51] ma-la-at-a-na-ta-pa-ki-a-na-'din'-ka [52] uš-ši-ir-ti-i-nu-ma-tu-ša-ab-a-na-iṣ-gu-za [53] šár-ru-ta?-ka.

TRADUCTION

Ceci (dit) le roi du pays d'Alasiya au roi du pays d'Égypte, mon frère : Apprends que je me porte bien, ainsi que mon vaste (?) pays ; que ton état et celui de tes fils, de tes femmes, de tes chevaux, de tes chars et de tes pays soient très prospères.

Regarde, toi, mon frère, tu m'as envoyé dire : Pourquoi n'expédies-tu pas ton messager vers moi? Puis, n'ai je pas entendu que tu es fâché et que tu ne sais pas que je satisferai à tout ce que ton cœur désire? J'ai entendu et maintenant j'ai expédié mon messager vers toi et je t'ai adressé aussi par la main de mon messager x talents (?) de cuivre; et voici les objets que ton messager a emportés : 1 lit de chêne avec beaucoup de dorures (?), 1 char couvert (?) d'or, II chevaux, XLII. .. L. . ., II kusiti de. ., XIV (?). . de chêne, XVII vases de bonne huile. . de . roi

que (?) . et. . . ustensiles qu'il n'y a pas. . . et . . de lits et. . . . il n'y a pas. . . j'ai expédié. . . . mon messager. . .

Verso.

. . . . mon messager. . . . dirige. . . et le messager. . . . le plus tôt possible. . . Alašiya. . ton agent, . mon agent. . . avec eux et je ferai justice. . . et mon messager ira chez toi, ton messager ira chez moi.

Puis, pourquoi ne m'as-tu pas envoyé les huiles, moi je t'ai donné tout ce que tu as désiré, et aussi des vases de bonne huile pleins jusqu'à déborder; je les ai envoyés lorsque tu t'es assis sur le trône de ton royaume.

245 (B. M. 7).

DEUXIÈME LETTRE DU ROI D'ALAŠIYA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] a-na šăr mat mi-iṣ-ri šiš-ya [2] ki-bī-ma um-ma šăr mat a-la-ši-ya [3] šiš-ka-ma a-na ya-a-ši šu-ul-mu [4] a-na šiš-ya lu-u šu-ul-mu [5] a-na bit-i-šu a-na dam-meš-i-šu [6] a-na tur-e-šu a-na Ib-kur-ra iṣ-kil-bat-šu [7] ū a-na lib-bi mat-i-šu dan lu-u su-ul-mu [8] šu-ul-ma-nu ša siš-ya [9]. . . v gŭ-un si-mi-it-tum Ib-kur-ra. [10] šu-ul-ma-nu ša šiš-ya [11] tur ši-ip-ri ša šis-ya [12] ha-mu-ut-ta al-ta ap-ra [13] ū e-ni-en na šiš-ya tur ši-ip-ri-ya [14] ha-mu-ta li-iš-te-ši-ra ū [15] šu-ul-ma-na sa. . . [16] lu-uš-a-al ū. . . . [17]. . . i-na dup-pi su-kun-ma lu-še-bi-lu [18] kŭ-par za-ar-pa šu-bi-la [19] šiš-u-a tur-si-ip-ri-ya [20] la-a i-ka-al-la li-iš-pur (?).

Verso.

[21] . pa-aš-tum me(?)-e [22] ‖ ku-ni-e-a [23] ‖ e-til-lu-na [24] [‖] gur ru-um(?)-ma (?) [25] ‖ uš bar-ra [26] ‖ be-el-ra-am. . . [27] šiš-u-a ša. . . . šu-nu-ti [28] ša it-ti. . . . ya. . [29] a. . . .

TRADUCTION

Recto.

Au roi du pays d'Égypte, mon frère, il est dit ceci :

Moi, roi du pays d'Alašiya, ton frère, je me porte bien; que toi, mon frère, ailles aussi bien, ainsi que tes maisons, tes femmes, tes fils, tes chevaux, tes chars et tes pays.

Le cadeau (que j'envoie à) mon frère est. . . v attelages de chevaux; c'est là le cadeau que je lui fais. J'ai expédié sans retard le messager de mon frère, qu'il expédie aussi sans retard le mien et lui remette(?) son cadeau après en avoir consigné les détails sur une tablette; fais-moi parvenir (surtout) de l'argent. Que mon frère ne retienne pas mon messager, qu'il l'expédie promptement.

Verso.

(Les nommés) Paštummê, Kunica, Étilluna,. . . rumma (?), Ušbara, Belramu. ., mon frère, sont ceux que j'ai envoyés et qui accompagnent mon messager. (*A suivre.*)

INTRODUCTION

AU

Déchiffrement des inscriptions pseudo-hittites ou anatoliennes[1]

I

Toute tentative de déchiffrer les inscriptions anatoliennes doit nécessairement prendre pour point de départ le sceau bilingue dit bulle de Jowanoff. La légende assyrienne qui y est gravée se lit avec certitude *tar-rik-tim-me shar mat er me-e*, c'est-à-dire « Tarriktimme, roi du pays de la ville de Mê ». Cette traduction me paraît la seule exacte. Les autres assyriologues traduisent : « Tarriktimme, roi du pays de Ermê », en joignant le signe *er* aux deux signes suivants, mais je doute fort qu'on puisse lui attribuer ici la valeur purement phonétique qu'il n'a que très rarement dans les textes assyro-babyloniens. L'existence de l'idéogramme de « ville » dans la légende cunéiforme fait croire qu'un idéogramme équivalent se trouve également dans la légende anatolienne. Il s'agit donc probablement d'une capitale qui portait le nom de *Mê* et non d'un pays du nom d'*Ermê*. Il est vrai que ni l'un ni l'autre de ces noms géographiques ne sont d'une identification facile, cependant il y a une présomption favorable au second. En effet, tandis que *Ermê* ne saurait représenter le pays d'Ourouma ou d'Ourima, appelé aussi pays d'Ihlame, sur

(1) Je me suis expliqué ailleurs au sujet de cette dénomination nouvelle. On sait aujourd'hui d'une manière certaine que les Hétéens ou Hittites parlaient une langue sémitique, tandis que les inscriptions que nous allons examiner sont rédigées dans une langue inconnue de l'Asie Mineure. C'est pour cela que nous les désignons sous le nom d'anatoliennes.

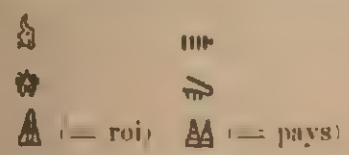
le haut Euphrate, une ville du nom de Mê, pour n'être pas mentionnée dans les inscriptions assyriennes, pourrait peut-être se constater au centre même de la région d'où nous viennent la plupart des inscriptions mystérieuses que nous étudions, de la Cappadoce. Si, à l'exemple des dénominations connues : « Ville d'Assur », « ville d'Astarté », « ville de Ikal », le dernier élément de celle de « ville de Mê » était un nom divin, on serait porté à y voir la désignation hiératique de la ville sainte de la Cappadoce, Comana, la *Qamanu* des annales assyriennes. Dans cet ordre d'idées, Mê serait simplement la grande déesse cappadocienne Mâ, sur le culte de laquelle Strabon nous fournit des renseignements très exacts.

« C'est dans l'Anti-Taurus précisément, écrit le célèbre géographe, dans une des vallées étroites et profondes de cette chaîne, qu'est située Comana avec le fameux temple consacré à la déesse Mâ, la même que nous nommons Enyô. Comana est une ville considérable, mais qui doit surtout son importance à la multitude d'enthousiastes ou de prophètes et d'hiérodules ou d'esclaves sacrés qu'elle renferme. Ses habitants, bien que Cataoniens d'origine et bien que soumis nominalement au roi de Cappadoce, sont plutôt les sujets du grand-prêtre de Mâ. Celui-ci a la surintendance du temple et règne en maître sur les hiérodules; or, à l'époque où nous avons visité ce temple, on y comptait plus de six mille hiérodules tant hommes que femmes. Un territoire spacieux dépend du temple et c'est encore le grand-prêtre qui en perçoit les revenus. Le grand-prêtre tient du reste en Cappadoce le second rang après le roi et, en général, jusqu'à présent, rois et grands prêtres ont été choisis dans la même famille. »

Après ces données formelles, je ne crois pas dépasser les limites des hypothèses scientifiques en supposant que Tarriktimme était le roi-prêtre du territoire consacré au culte de la déesse Mâ et dépendant de Comana. Cette supposition, que je donne pour ce qu'elle vaut, est d'ailleurs d'un ordre exclusivement géographique et ne peut influer en quoi que ce soit sur l'interprétation de la légende cunéiforme, qui contient en tout cas la mention du territoire d'une ville nommée *Mê* et

non d'un pays appelé *Ermê*, ainsi qu'on l'a cru jusqu'à présent. C'est un point important qui nous aidera à établir la suite exacte des signes de la légende anatolienne, à laquelle nous nous empressons de passer.

Cette légende, répétée sur chaque côté de la figure royale, se compose de six signes formant deux lignes perpendiculaires de trois signes chacune, à n'envisager que celle du côté droit qui est disposée avec soin. Le troisième signe de la première ligne qui longe la figure a été reconnu, dès le début, pour l'idéogramme de « roi », et le troisième signe de la seconde ligne pour celui de « pays ». La valeur de ces deux idéogrammes, établie par M. Sayce, est généralement admise aujourd'hui. L'accord cesse en ce qui concerne l'ordre dans lequel ils sont placés : faut-il lire « roi du pays » (*rex terræ*) ou « du pays roi » *terræ rex* ? La langue de la légende étant inconnue, l'une et l'autre de ces constructions sont strictement possibles, mais la première est, dans tous les cas, usitée dans la première ligne de la première inscription d'Hamath ; je crois donc qu'il n'existe aucune raison qui oblige à intervertir l'ordre dans lequel ces idéogrammes se présentent au premier aspect. Il devient, dès lors, vraisemblable que les signes de la légende anatolienne doivent être rangés dans l'ordre suivant :



et offrir ainsi une inscription boustrophédon, gravée perpendiculairement faute d'espace dans le sens horizontal. C'est précisément la direction habituelle des inscriptions anatoliennes, comme cela a été constaté au fur et à mesure des découvertes.

Comme l'expression « roi du pays », figurée par coupe la phrase en deux parties égales, il en résulte inévitablement :

1° Que rendent le nom royal *Tarriktimme*, par conséquent = *tarrik*, — *timme*, car ce sont les éléments les plus probables de ce nom. Nous avons de nouveau affaire à

deux idéogrammes, mais cette fois à deux idéogrammes dont nous connaissons la lecture sans en connaître la signification. Bien que l'assimilation de Tarriktimme avec les noms ciliciens Tarcondimatos et Tarcondêmos, établie depuis longtemps par Mordtmann, nous paraisse indubitable, la transcription assyrienne *Tarrik* pour *Tarhou* ou *Tarhoun* demeure inexpliquée. Quelle qu'en soit d'ailleurs la raison, il est certain que Tarhoun est un dieu cappadocien qui entre dans la composition de noms propres tels que *Tarhondara*, *Tarhounazi* et beaucoup d'autres encore. Quant à , qui figure l'élément *timme*, on peut se demander s'il ne faut pas y voir un signe phonétique exprimant la syllabe *tim*, en supposant que la syllabe finale *me* soit une superfétation assyrienne. Dans l'ignorance où nous sommes de la langue cappadocienne, cette incertitude n'est pas près de disparaître.

2° Que des deux signes restants , le premier doit être l'idéogramme de « ville » et le second un signe phonétique rendant la syllabe *me*. L'expression « ville » est garantie par la version assyrienne et il ne reste pour le nom propre que le monosyllabe que je viens d'indiquer. L'idée devenue courante dans ces derniers temps et d'après laquelle l'inscription s'arrêterait au titre *rex terræ* ou *terræ rex*, ne soutient pas l'examen, le mot « pays » étant tout à fait superflu et le titre « roi » ayant parfaitement suffi. La disposition exacte des six signes anatoliens dont il s'agit, mis sur une seule ligne horizontale de gauche à droite, sera donc la suivante : = « Tarhou-timme, roi du pays de la ville de Mê. »

La bulle de Jowanoff nous fournit ainsi : 1° quatre idéogrammes : *Tarhoun*, = roi, = pays, = ville; 2° un signe indécis = *timme* ou *tim*; 3° un signe phonétique = *me*.

Pour retrouver une langue inconnue, ce résultat est presque insignifiant, mais nous avons la certitude que l'écriture anatolienne était syllabique et qu'elle se composait d'idéogrammes et de caractères phonétiques. Cette division n'était probablement pas absolue; on peut supposer que, en dehors d'un certain nombre de signes purement idéographiques, la plupart

servaient à la fois comme idéogrammes et comme phonèmes, sans pouvoir dire toutefois si l'idéographisme y avait l'extension qu'il a prise dans le système cunéiforme.

II

Le signe 𒈨, dont la valeur *me* s'établit à l'aide du texte bilingue précédent, fait partie d'une formule qui est placée en tête de plusieurs inscriptions et comporte des variantes instructives qui donnent lieu à d'utiles observations. Nous nous mouvons sur un terrain trop ardu pour ne point profiter du moindre rayon de lumière qui semble nous éclairer la route. Quatre inscriptions de Hamath sur cinq, H I, H II, H III et H V débutent par le groupe 𓀀 𒈨 qu'on traduit généralement « (il) dit », mais je crois plutôt qu'il signifie « je suis »; cette dernière formule se constate en tête d'un grand nombre d'inscriptions anciennes sans différence de langues et de pays, et rien n'indique que les inscriptions anatoliennes fassent exception à cet égard. Pour ma part, je suis en mesure de produire un indice favorable à cette interprétation que je déduis d'un fait certain. La langue d'Arzapi, dans laquelle nous possédons deux lettres faisant partie des trouvailles d'El-Amarna et qui appartient sans aucun doute à une contrée anatolienne, rend le suffixe possessif de la première personne par *mi* : *kak+ti-mi*, « ma personne(?) », *bi-ib-bi-il-mi*, « mes chers ». Il est extrêmement vraisemblable que le signe 𒈨, auquel il manque le petit trait du 𒈨, soit à lire *mi* et doive être considéré comme la dernière syllabe du verbe « être » à la première personne.

Après avoir fixé le sens du groupe en question, tâchons d'en dégager la composition. La syllabe 𒈨 *mi*, ne peut pas être le complément phonétique de l'idéogramme 𓀀 qui figurerait l'idée de l'existence. D'abord le geste de la main indique déjà au premier aspect l'idée du « moi », puis le même idéogramme se trouve à côté d'un autre caractère sans être suivi de 𒈨. Ainsi J II donne 𓎛 =𓀀, 𓎛J I 𓀀 𒄭 𒈨 𒉡, M V 𓀀 𒄭 𒈨 𒉡 et B M 𓎛 𓀀 𒄭 𒈨 𒉡; enfin M I commence par le groupe 𒄭 𒈨 𒉡 seul en abandonnant entièrement l'idéogramme du

« moi » et son complément. La conclusion est forcée : dans le groupe 𒀀 𒈬 l'idéogramme signifie « je » et *mi* « suis ».

Il faut maintenant répondre à la question de savoir si le monosyllabe *mi* « je suis » est la forme complète ou la forme contracte du verbe « être » à la première personne. Les trois dernières variantes que je viens de citer militent en faveur de la seconde alternative. En effet, comme l'idéogramme 𒀀 seul ou avec son complément 𒅀 représente le pronom de la première personne, il est évident que le verbe « suis » réside dans le groupe 𒄿 𒈬 𒄿 qui contient précisément le signe 𒈬 *mi*, lequel a déjà ce sens lorsqu'il est seul, et il en résulte nécessairement que le 𒄿 qui suit ne peut être que la voyelle *i* qui n'amène aucun changement de prononciation ; en un mot, *mi-i* n'est qu'une orthographe plus analytique de *mi* ; cette sorte de reprise de la voyelle de la syllabe précédente est fréquente dans le système cunéiforme, où l'on écrit à volonté *Miṣri* et *Miṣri-i*, *la* et *la-a*, etc.

Mais si l'élément *mi* n'a probablement pas reçu d'autre désinence en sa qualité de verbe, il est certain qu'il avait d'ordinaire une syllabe initiale exprimée par le signe 𒄿. Ce signe, qui est supprimé dans le groupe 𒀀 𒈬, ne peut être qu'une voyelle, très probablement un *a*. La forme abrégée se comprend facilement en supposant que dans le pronom personnel la ou les syllabes se terminaient par la même voyelle, car X-*a*-*mi* constitue une contraction naturelle de X-*a*-*a*-*mi*. Dans la langue de nos inscriptions, le verbe *suis* se disait *ami*, phonème qui rappelle étonnamment le grec ἐμί ou ἔμ, mais cette coïncidence est sans aucun doute purement fortuite, comme c'est souvent le cas pour des mots isolés dans des langues qui n'ont aucune parenté les unes avec les autres, surtout en ce qui concerne les pronoms. Ce qui nous intéresse le plus, c'est le dégagement des deux voyelles *i* et *a*.

Le profit que nous pouvons tirer des variantes orthographiques se rattachant au signe *mi* n'est pas encore épuisé. La cinquième inscription de Hamath offre le groupe 𒁍 𒈬 𒁉 suivi d'un autre, également composé de trois caractères dont le dernier est aussi 𒁉. Les mêmes groupes reviennent dans la première inscription de Marasch, deux fois avec 𒀸 au lieu

de , une troisième fois avec un avant *mi* et la finale dans les deux, une quatrième fois avec la suppression de la finale du premier groupe et la conservation de dans le second. On doit en conclure : 1° que figure une voyelle très proche de *i*, la finale de *mi* ; 2° que est un plus emphatique. Je mets donc = *e* et = *ê*. D'autre part, la présence éventuelle du entre et , non seulement corrobore la qualité de voyelle que nous lui attribuons, mais permet aussi d'affirmer que le signe exprime une syllabe composée d'une consonne muette par la voyelle *i*. En représentant le premier signe par X-*i*, la première variante donnera X-*i*-*mi*-*ê*, la seconde X-*i*-*i*-*mi*-*ê*, la troisième X-*i*-*mi*. C'est un nouveau parallèle avec l'orthographe cunéiforme qui confond souvent *e* avec *i* et peut écrire analytiquement *i*-*e* et même *i*-*e*-*e* pour *e*. Les deux petites barres au-dessous de marquent la prolongation, et il paraît très vraisemblable que la forme barrée est un *i* long.

III

A la suite des voyelles simples, je crois pouvoir signaler un certain nombre de signes qui me paraissent figurer des diphtongues et des syllabes aspirées qui peuvent être suppléées par les premières ou disparaître tout à fait, surtout entre deux voyelles.

Après le nom d'un roi qui reparaît à Marasch, on lit (H I, 3) ; ce groupe est remplacé dans H II, 3, où le nom royal est représenté par un idéogramme, . L'équivalence et prête au doute et j'entrevois la possibilité de considérer comme le complément phonétique de la consonne finale du nom précédent, mais, en tout cas, nous avons ici l'emploi indifférent des deux signes et : celui-ci doit avoir un son analogue que je suppose être *yê* ; le signe similaire représenterait, dans ce cas, le son bref *ye*. La chute de *a*, dans le deuxième groupe, s'explique par l'*a* final de que l'on peut figurer X-*a*, et en voyant dans un *h* suivi d'une voyelle, mettons *ha*, on obtient l'équation naturelle *a*-*ha*-*e* — X-*a*-*ye* pour X-*a*-*ha*-*ye*. Un autre signe, , doit aussi

avoir la puissance de *ha*, car le même nom géographique s'écrit aussi bien (déterminatif de « ville ») (J 1) que (*ibidem*, l. 8). La suppression du *h* a fusionné les deux *a* en un seul et l'hiatus *a-e* a été écarté par un *i* de liaison : *a-ye*. L'induction par laquelle nous venons d'attribuer au signe la valeur *ye* nous amène à fixer pour l'homophone une lecture peu différente; mettons provisoirement *ya*.

Un nom propre qui se termine par les signes dans H v, 2, y insère une ligne plus loin ; je lui assigne la valeur *he;* dans la première variante, *he-e* a été contracté en un *ê* long.

Le caractère que je viens de signaler comme représentant la valeur *he* s'échange dans la même désinence avec le signe (M 1, 1); la terminaison est *a-ha-he;* à la ligne 2, elle se présente sous la forme *a-ha-* ; c'est probablement un *yi*.

Un nom royal particulier aux inscriptions de Jerabis, s'écrit tantôt tantôt ; comme le dernier signe du premier groupe n'est qu'une modification graphique de *he*, le signe représente vraisemblablement une autre aspirée, à peu près *hi;* ainsi l'une de ces terminaisons serait. . . . *mi-he*, l'autre. . . . *mi-hi-ê*.

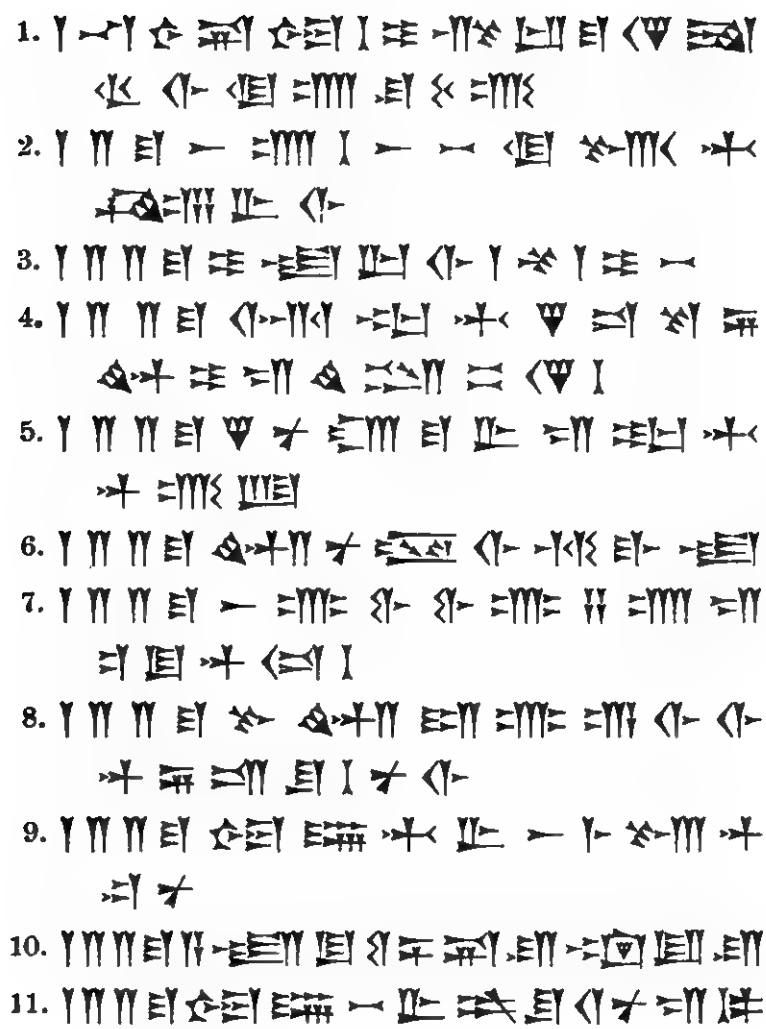
J. HALÉVY.

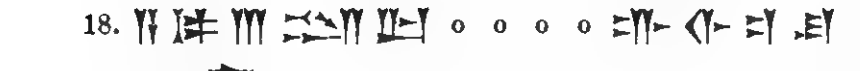
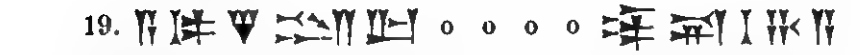
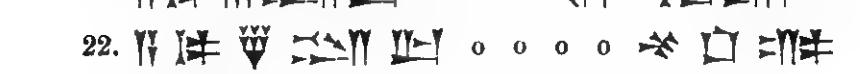
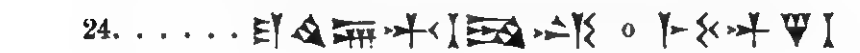
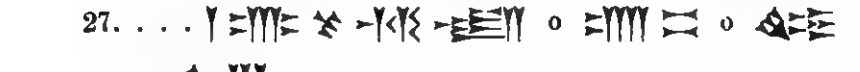
(*A suivre.*)

Deux Documents assyriens relatifs aux présages

Rm² 139.

Recto.



12.
13.
14.
15.
16.
17.
18. 
19. 
20.
21.
22. 
23.
24. 
25.
26.
27. 

28. . . .

29. . . . .

30. . . . .

31. . . . .

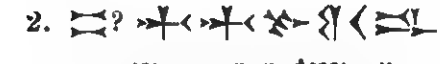
32. . . . .

33. . . . .

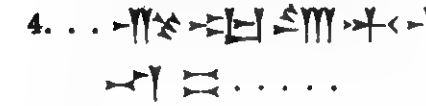
Verso.

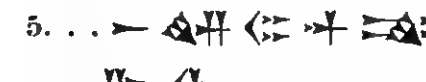
La tablette est mutilée en divers endroits.

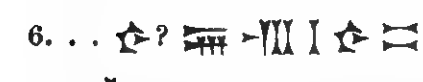
1.

2. 

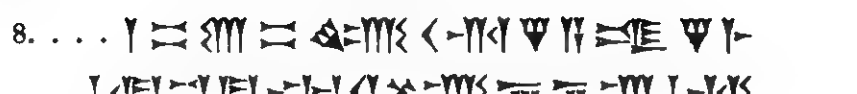
3. . .

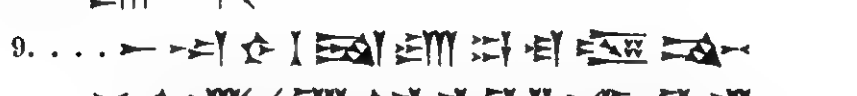
4. . . 

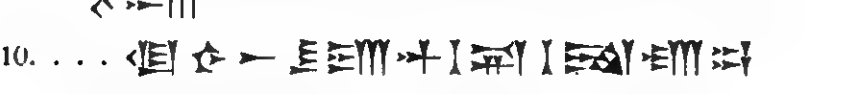
5. . . 

6. . . 

7. . . .

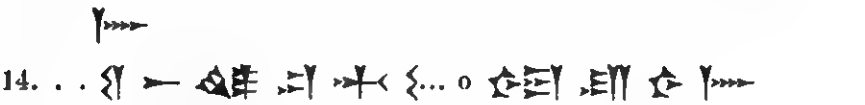
8. . . . 

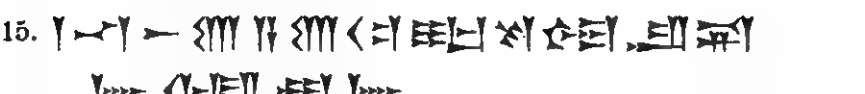
9. . . . 

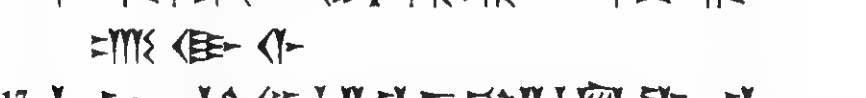
10. . . . 

11. . . . .

12. . . .

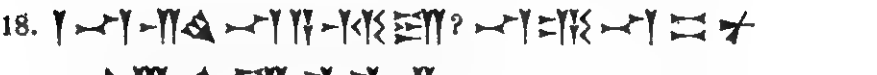
13. 

14. . . 

15. 

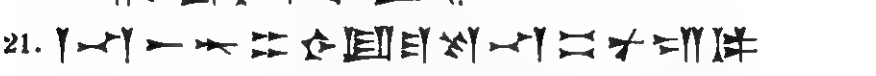
16.

17.

18. 

19.

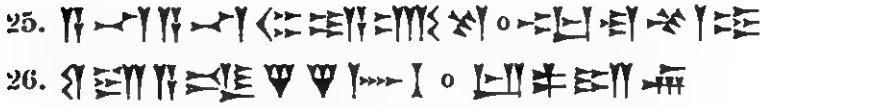
20.

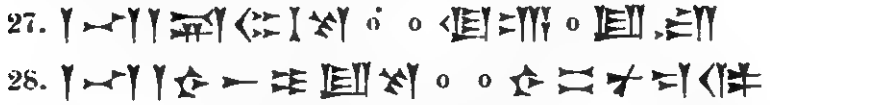
21. 

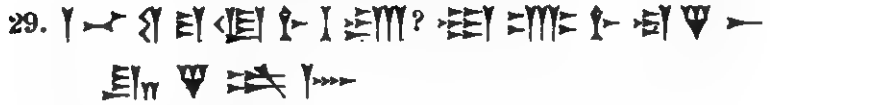
22.

23.

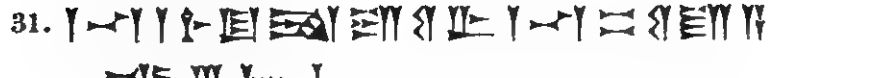
24.

25. 

26. 

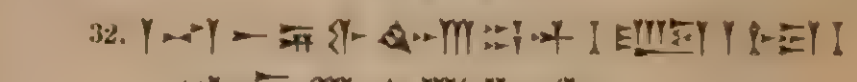
27. 

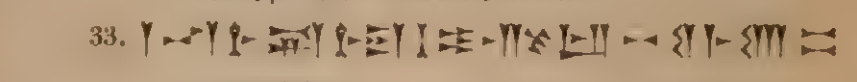
28.

29. 

30.

31.

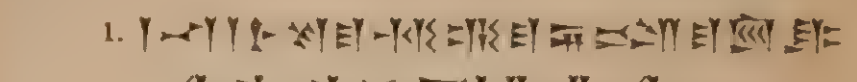
32. 

33. 

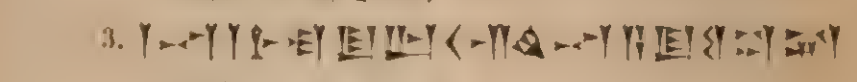
34.

K 126.

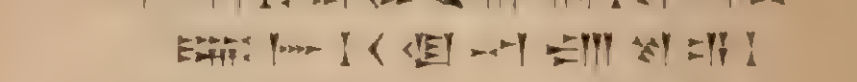
Recto.

1. 

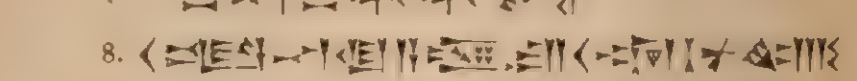
2.

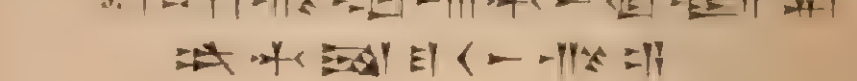
3. 

4.

5. 

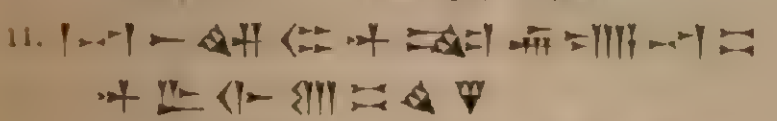
6.

7. 

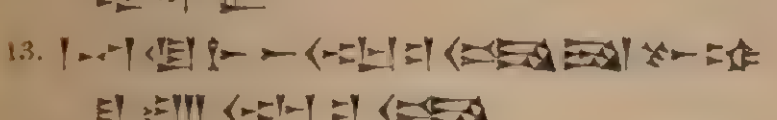
8. 

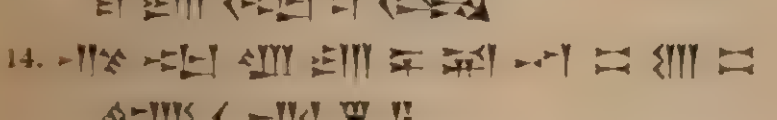
9.

10.

11. 

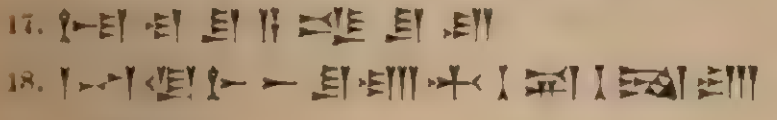
12.

13. 

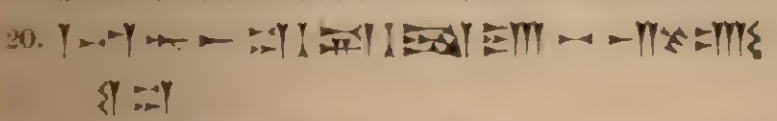
14. 

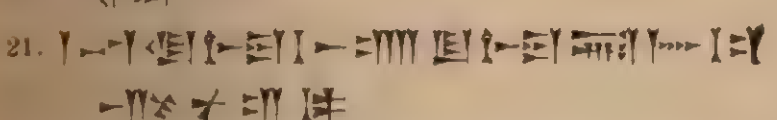
15.

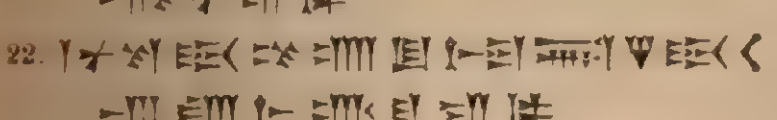
16.

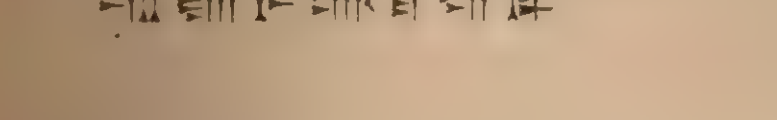
17. 

18.

19. 

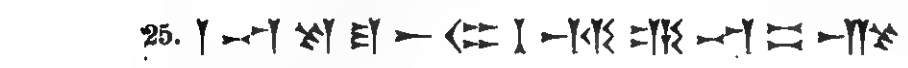
20. 

21. 

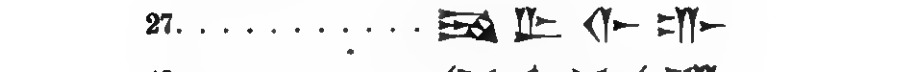
22. 

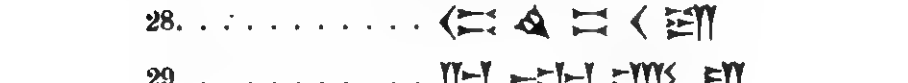
23.

24.

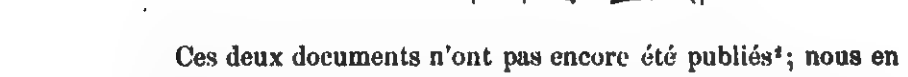
25. 

26.

27. . . . . 

28. . . . . 

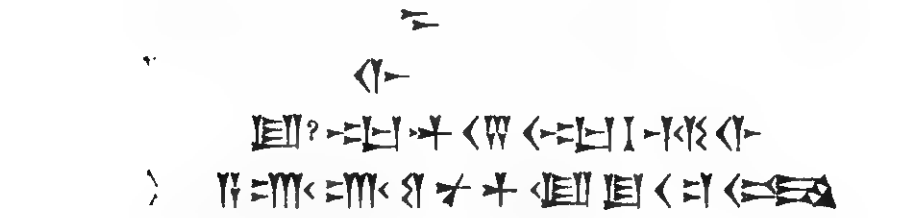
29. . . . .

30. . . . .  [1]

Ces deux documents n'ont pas encore été publiés[2]; nous en donnerons la traduction et la transcription dans un prochain numéro de cette revue. Nous nous proposons de publier une série de textes se rapportant aux présages; ces documents, une fois réunis, permettront de pousser plus avant l'étude d'une des branches les plus intéressantes de la littérature babylonienne dont MM. Sayce et Lenormant ont été les premiers à signaler l'importance.

ALFRED BOISSIER.

1. Sur le verso de cette tablette on lit seulement ces quelques mots :



2. Voir le catalogue publié par Bezold.

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de Nubie sous le patriarcat de Philothée (981-1002 ou 1003).

Renaudot, dans son *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 381-383, et Lequien, dans son *Orient chrétien*, t. II, p. 649, rapportent, d'après un écrivain arabe, une lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de Nubie pour le prier de demander au patriarche d'Alexandrie, Philothée, de lui envoyer un *abouna* ou métropolitain, ce qui n'avait pas eu lieu depuis longtemps. Il était dit dans cette lettre qu'une reine avait envahi l'Éthiopie, brûlé les villes, détruit les églises et contraint le roi à s'enfuir. Le nom de cette reine et sa nationalité sont encore inconnus ou incertains. Les Éthiopiens l'appellent Esther, Judith ou Esât (le feu), ou encore Terdae Gabaz[1]; d'après l'historien arabe, elle aurait régné sur une tribu qu'il nomme les *Beni-el-Amouta* ou *Amouya*[2], mots qui ont été corrigés en *Yahoudya* (juifs)[3] et *Haghouya* (Agaous)[4]. La tradition veut qu'elle ait été juive[5].

La lettre du roi d'Éthiopie se trouve en entier dans l'article du synaxare éthiopien consacré à la commémoration de la mort du patriarche Philothée, le 12 du mois de hedar (20 novembre). J'ai cru qu'il serait intéressant de publier ce document et j'en donne la copie que j'ai prise dans le manuscrit n° 126 de la Bibliothèque nationale, en l'accompagnant de sa

1. Cf. René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, Impr. nat., extr. du *Journal asiatique*, Paris, 1882, notes 60 et suiv., avec l'indication des sources.

2. Renaudot, *op. et loc. citat.*

3. Ignazio Guidi, *Giornale della Società asiatica italiana*, vol. III, 1888, p. 164-181.

4. Joseph Halévy, *Revue des études juives*, 1889, p. 457.

5. René Basset, *op. et loc. cit.*

traduction. M. Zotenberg a fait remarquer que cet article manque dans le synaxare arabe[1]. J'ajoute qu'il n'y est pas question de reine ; toutefois, comme j'ignore la date de sa rédaction, je m'abstiens d'en tirer aucune conclusion au point de vue historique.

ወበዛቲ ፡ ዕለት ፡ ካዕበ ፡ አዕረፈ ፡ አብ ፡ ቅዱስ ፡ ፊላታዎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘሀገረ ፡ አስክንድርያ ። ወውእቱ ፡ እምኑልቆሙ ፡ ለአበው ፡ ሊቃን ፡ ጳጳሳት ፡ ፍጹየ ። በመዋዕለ ፡ ሚመቱ ፡ ፈነወ ፡ መልእክተ ፡ ንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ኀበ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ንጉሠ ፡ ናባ ። ወይቤሎ ፡ አስሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ተምዕዓ ፡ ላዕሌነ ፡ በእንተ ፡ ዘገብሩ ፡ ነገሥት ፡ አለ ፡ እምቅድሜነ ፡ ሰበ ፡ ተዓደዉ ፡ ትእዛዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ በእንተ ፡ አባ ፡ ጴጥሮስ ፡ ጳጳስ ፡ ሰበ ፡ ሰድድዎ[1] ፡ እምኂመቱ ፡ ወኂሙ ፡ ሀየንቲሁ ፡ ዘስሙ ፡ ሚናስ ፡ ሐሳዊ ፡ በመ ዋዕሊሁ ፡ ለአባ ፡ ቆዝሞስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ወናሁ ፡ ፯ሊቃን ፡ ጳጳ ሳት ፡ ኢኂሙ ፡ ለነ ፡ ጳጳሰ ። ወበእንተዝ ፡ ጠፍአ ፡ ብሔርን ፡ ወኃ ልቁ ፡ ኵሉ ፡ ሰብእ ፡ ወእንስሳ ፡ በረኃብ ፡ ወበብድብድ ። ወተን ሥኡ ፡ ላዕሌነ ፡ ጳላእትነ ፡ ወቂወውምሙ ፡ ለብዙኃን ፡ ሰብእ ፡ እም ብሔርን ። ወአመዝበሩ ፡ አህጉሪነ ፡ ወተከልአ ፡ ዝናም ፡ ከመ ፡ ኢይረድ ፡ ወምድርኒ ፡ ኢተሀብ ፡ ፍሬሃ ። ወጳላእትነ ፡ አውዳዩ ፡ አህጉሪነ ፡ ወአመዝበሩ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናቲነ ፡ ወሰደዱነ ፡ እመ ካን ፡ ውስተ ፡ መካን ፡ ወአስአለከ ፡ ከመ ፡ ትኩን ፡ ሱቱፈ ፡ ምስ ሌየ ፡ በጻማ ፡ በእንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወበእንተ ፡ ሃይማኖት ፡ ርትዕት ። ወትጽሕፍ ፡ መልእክተ ፡ አንተ ፡ እምኀቤከ ፡ ኀበ ፡ አቡከ ፡ ሊቃን ፡ ጳጳሳት ፡ አባ ፡ ፊላታዎስ ፡ ወተስእሎ[1] ፡ በእንተ ፡ እግዚአ ብሔር ፡ ከመ ፡ ይፍትሐነ ፡ ወይፍታሕ ፡ ሀገረነ ፡ ወይጸሊ ፡ በእን ቲአነ ፡ ከመ ፡ ያእትት ፡ እምኔነ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወእምላዕለ ፡ ሀገ ርነ ፡ ዘንተ ፡ ምንዳቤ ፡ ወመከራ ፡ ዘበጽሐነ ፡ ወይሣህለነ ፡ ወይ ሚም ፡ ለነ ፡ ጳጳሰ ። ወይፈንዎ ፡ ኀቤነ ፡ በከመ ፡ ልማዱ ፡ ወልማደ ፡ አበዊነ ፡ ወይጸሊ ፡ በእንቲአነ ፡ ከመ ፡ ያእትት ፡ እግዚአብሔር ፡ መዓቶ ፡ እምላዕሌነ ። ወአንሰ ፡ ዘአቤለከ ፡ አእኑየ ፡ ንጉሥ ፡ እስ መ ፡ አነ ፡ ፈራህኩ ፡ ከመ ፡ ኢይብጥል ፡ ሃይማኖተ ፡ ክርስቶስ ፡ እ

1. *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 162.

ስመ ፡ ናሁ ፡ እምአመ ፡ ኮነ ፡ ዝንቱ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ፡ ተሠይመ ፡ ጎቢ ፡ ቃነ ፡ ጳጳሳት ፡ ወኢ ፡ ሜሙ ፡ ለነ ፡ ጳጳሰ ፡ ወኢ ፡ ተዘከሩ ፡ ብሔረነ ። ወኮነ ፡ ከመ ፡ አበግዕ ፡ ግዱፋነ ፡ ዘአልቦ ፡ ኖላዊ ፡ ወሞቱ ፡ ኤጲ ስ ፡ ቆጶሳቲነ ፡ ወካህናቲነ ፡ ወነገሥቲነ ፡ ወተነሥቱ ፡ አብያተ ፡ ክ ርስቲያናቲነ ፡ ወአእመርነ ፡ ከመ ፡ ወረደ ፡ ላዕሌነ ፡ ዝንቱ ፡ ምን ጻቤ ፡ ሀየንተ ፡ ዘገበርነ ፡ ላዕለ ፡ ጳጳስነ ፡ አባ ፡ ጴጥሮስ ።

ወሰበ ፡ በጽሐት ፡ መልእክተ ፡ ንጉሥ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ኀበ ፡ ንጉ ሥ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ዘኖባ ። ወአንበባ ፡ ለመጽሐፈ ፡ መልእክት ፡ ውኀ ዘነ ፡ ፈድፋደ ፡ በእንተ ፡ ዘበጽሐ ፡ ላዕለ ፡ ሀገረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ምን ጻቤ ፡ ወመከራ ። ወሶቤሃ ፡ ጸሐፈ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ንጉሠ ፡ ኖባ ፡ በመ ልእክት ፡ እምኀቤሁ ፡ ወፈነወ ፡ ኀበ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ አባ ፡ ፊላታ ዎስ ፡ ወያቤ ፡ ኑሎ ፡ ዘውስቲታ ፡ ዘከነ ፡ ላዕለ ፡ ሀገረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ምንጻቤ ፡ ወመከራ ፡ ወሰአሎ ፡ ከመ ፡ ይሣሀል ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ለሕ ዝበ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ከመ ፡ ይሢም ፡ ሎሙ ፡ ጳጳሰ ። ወሰሚዖ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ሶቤሃ ፡ ፈነወ ፡ ኀበ ፡ ገዳመ ፡ አስቄጥስ ፡ ኀበ ፡ ዮሐንክስ ፡ ጻድቅ ። ወሶቤሃ ፡ በጽሐ ፡ ኀቤሁ ፡ ውእቱ ፡ መነኮስ ፡ እምደብረ ፡ አባ ፡ መቃርስ ፡ ውእቱ ፡ ዘስሙ ፡ አባ ፡ ዳንኤል ። ወሢሙ ፡ ሎ ሙ ፡ ኪያሁ ፡ ጳጳሰ ፡ ወፈነዎ ፡ ኀቤሆሙ ። ወሶበ ፡ በጽሐ ፡ ኀቤ ሆሙ ፡ ተወክፍዎ ፡ በወቢይ ፡ ፍሥሓ ፡ ወአእተተ ፡ እግዚአብሔር ፡ መፀቶ ፡ እምላዕሌሆሙ ፡ ወሞአዎሙ ፡ ለጸላእቶሙ ፡ እለ ፡ ተንሥ ኡ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ቍዳሙ ፡ ወረትዓ ፡ ኑሉ ፡ ግብሮሙ ፡ በመዋዕ ሊሁ ፡ ለገንቱ ፡ አብ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ አባ ፡ ፊላታዎስ ፡ ወአስተር አየ ፡ እምኔሁ ፡ ተአምራት ፡ ወመንክራት ፡ ብዙኃት ።

ሰላም ፡ ለከ ፡ ፊላታዎስ ፡ ሐዋርያ ።
ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘአስክንድርያ ።
በአብፈትከ ፡ እንፈሱ ፡ ሕዝበ ፡ ኢትዮጵያ ።
በእንተ ፡ ዘሢሙ ፡ በላዕሌሆሙ ፡ ብእሴ ፡ ጕሕልያ ።
አመ ፡ ፅእለተ ፡ ፀር ፡ ኮነ ፡ ወለጎር ፡ ሕብልያ ።

(Ms. 126, fol. 71 v° et 72 r°[1].)

1. La fin de ce salam diffère légèrement de celle du salam publié par M. Guidi, d'après le manuscrit n° 22 de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford et qui est ainsi conçue :

TRADUCTION

Ce même jour [le 12 de hedar] mourut aussi le saint père Philothée, patriarche d'Alexandrie et le soixante-troisième sur la liste des patriarches de cette église. Sous son administration, le roi d'Éthiopie envoya à Georges, roi de Nubie, une lettre dans laquelle il lui disait : « Dieu s'est irrité contre « nous à cause de ce qu'ont fait les rois qui nous ont précédé. « Ils lui ont désobéi [mot à mot : ont transgressé ses ordres] « lorsqu'ils ont dépossédé de sa charge l'abouna Pétros et « ont institué à sa place un imposteur nommé Minas, sous « le patriarcat d'Abba Qozmos (Cosmas), patriarche d'A- « lexandrie[1]. Et voici sept patriarches ne nous ont pas « envoyé d'évêque. A cause de cela, notre pays a été ruiné; « tous les gens et les bestiaux ont péri par la famine et la « peste. Nos ennemis se sont levés contre nous et ont « emmené de notre pays un grand nombre de personnes en « captivité; ils ont détruit nos villes; [la pluie n'est pas « tombée (mot à mot : a été empêchée de tomber) et la terre « n'a pas produit ses fruits][1]. Nos ennemis ont brûlé nos « villes, démoli nos églises et nous ont chassé d'endroit en « endroit. Je te prie de compatir à ma peine[2], à cause de Dieu « et de la foi orthodoxe, et d'écrire toi-même une lettre à ton « patriarche, Abba Philothée, pour lui demander, au nom de « Dieu, de nous pardonner et de pardonner à notre pays, de « prier Dieu pour nous afin qu'il éloigne de notre pays les « maux et les épreuves que nous subissons, d'avoir pitié de

በእንተ ፡ ዘሢመ ፡ ላዕሌሆሙ ፡ ጕሕልያ ።
አመ ፡ ጸአለተ ፡ ንር ፡ ኮኑ ፡ መለዐር ፡ ሕብልያ ።

« Parce qu'on avait ordonné sur eux un imposteur, au temps où ils furent un mépris pour le voisin et des dépouilles pour l'ennemi. »

1. Cette phrase, que j'ai mise entre crochets, me paraît devoir être transposée. Elle devrait être placée avant les deux qui précèdent et faire suite à celle où il est question de la famine et de la peste.

2. Ou : de joindre tes efforts aux miens.

« nous, de nous nommer un évêque, de nous l'envoyer comme « c'était sa coutume et la coutume de nos pères et [1] d'implorer « Dieu pour nous afin qu'il écarte sa colère de nous. — Si je « t'écris cela, ô roi, mon frère, c'est parce que je crains que « la religion du Christ ne disparaisse, car depuis que cet évé- « nement s'est passé jusqu'à ce jour, sept patriarches ont été « élus et ils ne nous ont pas envoyé un évêque. Ils ne se sont « pas souvenus de notre contrée et nous sommes comme des « brebis égarées qui n'ont plus de pasteur. Nos évêques sont « morts, ainsi que nos prêtres et nos rois; nos églises ont été « détruites et nous reconnaissons que ces maux ont fondu « sur nous à cause de ce que nous avons fait à notre évêque, « Abba Pétros. »

Lorsque cette lettre du roi d'Éthiopie parvint au roi de Nubie, celui-ci, après l'avoir lue, fut profondément touché des maux et des épreuves dans lesquels était plongé le royaume d'Éthiopie. Alors le roi Georges de Nubie écrivit lui-même (mot à mot : de sa part) une lettre qu'il envoya au patriarche Abba Philothée et dans laquelle il lui raconta toutes les peines et les épreuves qui accablaient le pays d'Éthiopie; il lui demanda d'avoir pitié des Éthiopiens et de leur désigner un évêque. Après avoir pris connaissance de cette lettre, le patriarche envoya chercher dans le désert d'Asqêtes un moine juste. Ce moine, dont le nom était Abba Daniel, partit du monastère d'Abba Magares et se rendit près de lui. Il le nomma évêque des Éthiopiens et le leur envoya. Lorsqu'il arriva chez eux, ils le reçurent avec une grande joie et Dieu détourna d'eux sa colère; ils vainquirent leurs ennemis qui s'étaient levés contre eux auparavant. Toutes leurs affaires marchèrent bien sous le patriarcat de ce patriarche, Abba Philothée, qui fit de nombreux prodiges et miracles.

Salut à toi, Philothée, apôtre,
patriarche d'Alexandrie,
sous ton administration, le peuple d'Éthiopie trouva le repos,

1. Ou : et que celui-ci implore Dieu, etc.

après avoir été un objet de mépris pour l'ennemi et de
dépouilles pour le voisin,
parce qu'on lui avait ordonné un [évêque] imposteur.

(Mot à mot : le peuple d'Éthiopie respirèrent, parce qu'on avait ordonné sur eux un homme fourbe, au temps où il fut un mépris pour l'ennemi et des dépouilles pour le voisin.)

L'abouna Pètros (Pierre) dont il est question dans cette lettre avait été envoyé en Éthiopie par le patriarche d'Alexandrie Cosmas (923-934). Il avait su gagner la confiance du roi qui, à sa mort, le laissa maître de choisir entre ses deux fils celui qui devrait monter sur le trône. L'abouna désigna le plus jeune. Alors deux moines coptes, Ménas et Victor, mécontents de Pierre, fabriquèrent de fausses lettres dans lesquelles le patriarche d'Alexandrie déclarait que l'abouna était un imposteur. Le frère aîné du roi s'en servit pour détrôner celui-ci et donna à Ménas le titre de métropolitain. Mais le patriarche découvrit la fraude et excommunia Ménas qui fut tué par le roi. Celui-ci redemanda l'ancien abouna qui venait de mourir et, à son défaut, obligea un disciple de Pierre à en remplir les fonctions sans lui permettre d'aller se faire ordonner en Égypte. Les cinq patriarches qui se succédèrent après Cosmas n'envoyèrent plus de métropolitain en Éthiopie. (René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, note 60.)

J. Perruchon.

NOTES ET MÉLANGES

Deux Inscriptions sémitiques de Zindjîrlî[1].

Les fouilles faites à Zindjirlî, dans la Syrie du Nord, par le Comité oriental de Berlin, ont, depuis plusieurs années, attiré la vive attention des archéologues. Malgré le secret gardé au sujet du résultat de ces fouilles, on apprit bientôt la découverte d'une stèle couverte d'une inscription sémitique, ayant pour auteur un roi nommé *Bar-Rekoub*, fils de Panammou, vassal de Tiglatpiléser III, roi d'Assyrie, qui a régné de 745 à 727 avant J.-C. Une petite photographie de l'inscription de ce roi, envoyée à M. Renan par Son Exc. Hamdy-bey, a été récemment reproduite dans le beau livre de M. Philippe Berger sur l'histoire de l'écriture dans l'antiquité. Malheureusement, cette photographie est absolument insuffisante : non seulement elle ne laisse voir que la partie droite de l'inscription, mais encore elle ne permet que la lecture d'un très petit nombre de mots détachés, qui n'offrent aucun trait saillant et instructif. Même la forme extérieure des caractères, telle qu'on la voit sur la copie agrandie par M. Berger, présente un aspect vague ou désordonné qui déroute les notions les plus solides que nous avons de la paléographie sémitique. Cet effort louable n'aboutissant à aucun résultat pratique, j'avais résolu, l'an passé, de me rendre à Berlin afin de voir s'il était possible de prendre copie de cette inscription au Musée asiatique, où la stèle est exposée depuis longtemps au public. Empêché par la maladie l'année dernière, je viens d'accomplir la tâche que je m'étais proposée alors. Un séjour d'une semaine à Berlin m'a permis de copier non seulement l'inscription du

1. Mémoire lu à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 5 août 1892.

fils de Panammou, contemporain de Tiglatpiléser III, qui date du VIIIe siècle avant notre ère, mais l'inscription d'un Panammou plus ancien, qui a dû régner au moins cent ans auparavant. Cette nouvelle inscription, dont je ne soupçonnais pas l'existence, rivalise d'antiquité avec la stèle de Mésha, roi de Moab, et ne lui cède en rien pour l'intérêt historique qui s'y attache. Grâce à ces textes précieux, nous pouvons plonger un regard scrutateur dans une région sémitique de l'extrême nord de la Syrie, et rectifier une foule de notions inexactes qu'on a répandues depuis nombre d'années sur les langues et l'ethnographie de cette contrée. Le succès relatif de mon entreprise au musée de Berlin est dû à la libéralité des membres du Comité oriental, ainsi qu'à MM. A. Dillmann, Eb. Schrader, Ed. Sachau, A. Erman, qui m'ont accordé la permission de copier ces textes inaccessibles jusqu'à présent à la curiosité des épigraphistes; qu'ils reçoivent l'expression de ma vive gratitude. Je remercie également M. le Dr Steindorf du concours gracieux par lequel il a facilité ma tâche, et je le prie de faire parvenir aux employés du musée mes sincères remerciements, pour l'amabilité et l'empressement qu'ils ont mis à m'assister, toutes les fois que j'ai eu besoin de leurs services.

Je n'ai pas l'intention de reproduire ici intégralement les textes qu'il m'a été donné de copier au musée de Berlin : un tel acte empiéterait sur le droit de possession du Comité oriental allemand, qui a fait les frais des fouilles et prépare actuellement la publication de tous les monuments découverts à Zindjirli. Je crois, cependant, ne pas dépasser les limites du devoir et des convenances internationales en communiquant à l'Académie une traduction provisoire de ces deux inscriptions, accompagnée de quelques remarques archéologiques qui, en précisant la partie conservée ou intelligible des textes, résumeront les nouveaux points de vue qui en résultent pour l'histoire du sémitisme en général.

Voici d'abord la traduction des parties lisibles de l'inscription de Panammou Ier, gravée sur le devant de la statue du dieu Hadad, qui est de proportions colossales. La figure du dieu est affreusement mutilée; son torse est uni et sans écriture. L'inscription couvre les deux derniers tiers du corps et con-

tient quarante lignes d'écriture en relief, où les mots sont, en général, suffisamment espacés et séparés par des points mis au niveau du sommet des caractères. Ceux-ci ressemblent beaucoup aux lettres de la stèle de Mêscha, hormis quelques légères variantes. La courbure du *bêt* est plus rapprochée du triangle supérieur ; le *hêt* a trois barres transversales ; la tête du *rêš* est anguleuse au lieu d'être ronde ; la haste du ה, inclinée vers la gauche, est plus allongée, et le trait moyen penché à droite. La langue de l'inscription, ou plutôt des deux inscriptions dont il s'agit, est foncièrement hébréo-phénicienne, nonobstant un certain nombre de mots que l'on qualifie habituellement d'araméens, mais qui sont aussi usités en hébreu ancien, comme בר « fils[1] », ou en arabe-éthiopien, comme קדם « avant ». Seule, la forme ארק pour ארץ « terre, pays », et la même mutation de צ en ק qui se présente dans le mot מוקא pour מוצא « sortir du soleil, orient », n'ont été constatées jusqu'à présent qu'en ancien araméen, mais leur existence dans d'autres dialectes sémitiques encore inconnus n'est pas impossible[2]. Du reste, l'influence de l'araméen sur les langues de la Syrie remonte très haut. Elle a pour point de départ la migration des Térahides dans la Syrie moyenne et en Palestine, vers 2150 avant notre ère ; elle a pris ensuite un grand développement par suite de l'extension jusqu'à l'Euphrate des tribus dites ismaélites et s'est consolidée définitivement par les transportations de nombreuses tribus araméennes du sud, pratiquées par les rois assyriens. La présence de quelques mots à forme araméenne dans les textes syriens des IXe et VIIIe siècles avant J.-C. n'a donc rien d'imprévu. Mais le point essentiel à noter est que les traits de flexion grammaticale qui caractérisent les idiomes araméens font défaut dans les textes de Zindjírlí. Il n'y a pas la moindre trace ni de l'état emphatique des substantifs, ni de l'emploi de י comme indice du génitif, ni de la terminaison ין dans le futur des verbes pour la troisième personne du pluriel, ni de l'infinitif avec מ préfixé, formes que l'on observe dans les inscriptions araméennes les plus archaï-

1. Proverbes, XXXI, 2, 3. Psaumes, II, 12.
2. Voir *Revue des Études juives*, octobre-décembre 1890, p. 239.

ques et même antérieures à celles de Zindjirli. En revanche, le rapport avec l'hébreu se révèle par le pronom de la première personne אנך écrit aussi אנכי, l'indice de l'accusatif את, le futur contracté יתן de נתן « donner »; le ו conversif dans וההרגו « et elle l'a tué »; la négation לו = héb. לא; les particules גם « aussi », אז « alors », פא « ici », זלה « sans »; enfin par des mots comme הרג « tuer », זר « étranger », קיר « ville », שאה « désolation », שרפה « incendie », רזן « chef, protecteur », qui manquent au vocabulaire araméen. D'autre part, la langue de Zindjirli possède des formes et des mots qui lui sont particuliers et qui empêchent de la confondre avec les dialectes hébreux proprement dits : ainsi, le pluriel se termine par י à l'état absolu et par ה à l'état construit, l'article manque, le פ est souvent écrit ב, comme נבש pour נפש « âme, personne, monument », אלב pour אלף « mille »; le vocabulaire contient des mots inconnus ailleurs, comme איחי « gens », פחי « gouverner », מחניה (héb. מחנה) « camp, armée », קרה (héb. לקראת) « au devant » et une foule d'autres dont j'ignore la signification. Nous sommes donc en présence d'un dialecte particulier, appartenant à la famille hébréo-phénicienne, et exposé à l'influence araméenne dès le xi^e^ siècle avant notre ère, peut-être même avant cette date.

Quel est le peuple qui a parlé ce dialecte? La réponse est forcée : ce ne peut être que le peuple aborigène qui habitait la région la plus septentrionale de la Syrie, et contiguë au mont Amanus que les annales ninivites désignent par le nom de Sam'al = שמאל « nord ». Ce peuple est connu des Hébreux et des Assyriens sous le nom général de חתים, *hatti* « Hittites ou Héthéens ». Le problème de la nationalité des Héthéens est donc définitivement résolu : c'était une population phénicienne-sémitique et nullement une race allophyle comme le déclaraient les amateurs d'exotisme dans le domaine sémitique. L'abus qu'on a fait jusqu'à présent du nom de Hittites pour désigner les noms épigraphiques et archéologiques de l'Asie Mineure doit donc disparaître devant l'évidence des faits. Ces monuments, dont les hiéroglyphes recèlent sans aucun doute une langue non sémitique, n'appartiennent point aux Hittites,

mais aux habitants du Taurus, c'est-à-dire de l'Asie Mineure, voisine de la Syrie, et le mieux serait de les appeler cappadociens, micro-asiatiques ou anatoliens. Quant aux inscriptions de ce genre qu'on a découvertes à Hamath et à Alep, elles attestent seulement l'invasion ou l'occupation passagère du nord de la Syrie par les Anatoliens, non leur indigénat dans ce pays. A Zindjîrlî, l'existence de quelques inscriptions anatoliennes est encore moins étonnante, puisque c'était un pays frontière. En ce qui touche la population de l'ancienne Karkamisch, les monuments purements anatoliens que l'on y a découverts jusqu'à ce jour induiraient à croire qu'elle était non sémitique, ce qui ferait penser que le territoire sémitique était limité de ce côté par le Sadjour. C'est bien possible, mais ne préjugeons rien par une affirmation trop positive.

Revenons à la teneur de la plus ancienne inscription, celle de Panammou Ier qui, ainsi que nous venons de le dire, se compose de quarante lignes d'écriture très archaïque et gravée en relief. De ces quarante lignes, il n'y en a malheureusement que quatre qui soient entièrement intactes, les trois premières et la dernière. Les autres sont ou partiellement perdues par diverses fractures de la pierre, ou tellement effacées que, si l'on excepte une dizaine de phrases et autant de membres de phrases intelligibles, on ne distingue que des mots isolés et douteux. Le jour peu satisfaisant où est placé le monument contribue beaucoup à la difficulté du déchiffrement et l'on peut espérer que l'étude de la photographie et de l'estampage comblera bien des lacunes. Cependant, telle qu'elle apparaît dans ma copie, l'inscription me semble offrir un nombre d'éléments suffisant pour en saisir l'idée fondamentale et se rendre compte de ce qu'elle a voulu porter à la connaissance des générations futures.

Les trois premières lignes sont ainsi conçues :

1 Je suis Panammou, roi de Yadi, fils de Qaral, qui ai érigé cette
statue à Hadad, Seigneur du ciel. 2 J'ai invoqué Hadad, ainsi que El
et Reschef et Rekoubel et Schemesch ; et Hadad, ainsi que El [et] et Re-
koubél et Schemesch et Reschef, m'a donné le sceptre de la faveur de

son cœur et s'est arrêté avec moi dans la Vallée et alors j'ai pris [4] dans [ma main]. . .

La signification et la haute importance historique de ce préambule n'échapperont à personne. Panammou ne donne pas expressément à son père Qaral le titre de roi, bien que plus loin il parle du trône de son père ; il déclare avoir occupé le trône de Yadi par la faveur particulière de Hadad et des autres dieux du pays, c'est-à-dire (l'interprétation s'impose d'elle-même) par un événement imprévu qui a favorisé son avènement contre les menées de ses rivaux. Le reste de l'inscription, tout mutilé et imparfait qu'il est, apportera encore quelques autres détails qui ne manquent pas d'intérêt. Voici les lambeaux de phrase qui se sont conservés :

(Fin de la ligne 4) . . . les dieux me donneront. . . [5] . . . pays d'orge et de froment [6] . . . pays de froment et d'orge [7] . . . a passé dans le pays et il a agrandi [8] le sceptre de la faveur de son cœur ; [alors] je suis devenu roi et aussi je me suis assis sur le trône de mon père et je me suis levé . . [9] . . . massacre et calomnie de la maison de mon père. Et de mes jours il y avait aussi nourriture et boisson. . . [10] . . . à cette stèle et à la stèle de. . . et aux œuvres de mes mains et. . . [11] . . . Hadad, ainsi que El et Rekoubél et Schemosch et Or et Reschef. Et a agrandi et donné. . . [12] . . . vivant ou mort, ils prendront de. . . il demandera de ses bénédictions (?). . . [13] . . Hadad a donné . . devant dieu des fils et des filles et des maisons [14] . . . et les fils de Tanit (?) en face de cette statue de Hadad a érigé Panammou. . . [15] . . . de mes fils qui tiendra le sceptre et s'assiéra sur mon trône et [régnera] sur mon pays [16] . . . sacrifiera. . . du sacrifice qu'il sacrifiera à Hadad et mentionnera Panammou [17] . . . le monument [la personne ?] de Panammou ; il se souviendra encore du monument [de la personne ?] de Panammou [18] . . . dans mon pays dans la néoménie, à Hadad, ainsi qu'à El et Rekoubél et à Schemesch [19] . . . et cinq bath. . . à ma Dame Hans et [20] . . . fils tiendra le sceptre et s'assiéra sur mon trône. . . [21] . . . et Panammou érigea. . . tous les monuments. . . [22] l'au deux le monument de Panammou. . . son sacrifice et tout. . . [23] demandera El le donnera. . . Hadad. . . lui donnera à manger [24] . . . arc. . . [25] tiendra le sceptre de la maison de son père et s'assiéra sur. . . [26] . . . son père par l'épée. . . [27] . . . l'épée de El et a tué Qaral. . . sur son arc ou sur sa parole [28] . . . au dieu Hadad, dans sa vie ou dans [son] bonheur [29] . . . de son état antérieur. . . [30] . . . mille paroles de [31] . . . ses gens [32] . . . ses petits-fils pour être chef de Hat (?) [33] . . . sur sa pa-

role [34] . . . les nobles. . . le dieu de son père. . . [35] il dira. . . [36] il y a qui dit : Il s'est placé devant moi ou a envoyé. . . par la bouche d'un homme [37] souvenez-vous... avec des pierres et. . . une pierre. . . [38] au premier du mois. . . [39] ou pour avoir voué. . . [40] et loin contre lui, ou bien une foule d'hommes étrangers le tuera.

On apprend par ces énonciations, malheureusement si incohérentes, que le père de Panammou, Qaral, a été tué par des ennemis. A-t-il régné? L'affirmative semble impliquée par l'expression : « Et aussi je me suis assis sur le trône de mon père »; la mort de Qaral est due ou à une révolution de palais, ou à l'invasion d'une puissance étrangère. Cette manière de voir paraît aussi ressortir de l'inscription de Panammou II, ainsi que l'on verra plus loin. D'autre part, à voir ce roi se servir si fréquemment de l'expression « la maison de mon père » au lieu de parler de « la maison de ses pères », on est tenté de croire que Qaral était le fondateur d'une dynastie nouvelle à Yadi. Une confirmation de ce sentiment pourrait bien résider dans cette circonstance que Panammou prend plaisir à qualifier son royaume de pays excellent qui produit du froment et de l'orge; c'est la façon de parler des gens qui viennent d'une contrée moins favorisée par la nature. Moïse ou bien son interprète ne parle pas autrement quand il annonce aux Hébreux nomades la possession de la terre promise : « Le pays où Iahwé ton Dieu te conduit est un pays de froment et d'orge, etc. (Deutéronome, VIII, 7-8; cf. XXXIII, 28). » Heureusement nous avons, pour nous orienter, plus que des inductions. En 854, Salmanasar II mentionne parmi les rois vaincus et devenus ses tributaires, Ḥayan, fils de Gabar, roi de Sam'al. L'occupation du trône de Yadi par Qaral est donc postérieure à cette date; nous ignorons de combien d'années, mais il paraît hors de doute qu'avec ce roi commence l'établissement d'une nouvelle dynastie. Ceci est un point important qui explique très naturellement l'apparition du mot *bar* et de quelques autres aramaïsmes ou du moins de ceux que nous avons l'habitude de considérer comme tels. Je reviendrai d'ailleurs plus loin sur ces sortes de vocables.

Les autres données de l'inscription peuvent être résumées comme il suit : Panammou I[er] a érigé la stèle de Hadad la

seconde année de son règne qui avait procuré au pays la paix et la prospérité matérielle; sa dynastie n'était plus en butte aux attaques du dehors ni aux rivalités intérieures et ses sujets vivaient au milieu d'un bien-être extraordinaire amené par l'abondance des récoltes. Outre la statue de Hadad, Panammou avait érigé sa propre statue que la terre recèle encore. Il exprime le désir que ses descendants offrent à une époque fixe, probablement dans un certain mois de leur intronisation, un sacrifice à Hadad en commémoration de son avènement, ce qui corrobore le sentiment que c'était une nouvelle dynastie. Les détails de l'offrande ont disparu dans la fracture de la pierre, mais on voit encore qu'en dehors des dieux, il était prescrit de célébrer un rite analogue en l'honneur de *Hana*, déesse éponyme d'un territoire annexé au royaume de Yadi. La fin est trop mutilée pour que l'on puisse en tirer avec certitude autre chose que la recommandation faite à ses descendants de vivre dans le respect des dieux et la menace d'une mort violente à l'adresse de celui qui se rendrait coupable d'un acte sacrilège sur ses monuments.

Il me paraît inutile d'allonger davantage ce commentaire; il faut attendre l'édition définitive du texte. J'ajouterai seulement que si la stèle de Hadad et celle de Panammou I^er^ ont été érigées dans la deuxième année du règne de ce roi, l'inscription même a été gravée plus tard, puisqu'il remercie les dieux de lui avoir donné des fils et des filles. C'est, suivant toute vraisemblance, une addition faite pendant sa vieillesse et près de la fin de son règne qui paraît avoir eu une durée assez considérable.

L'inscription de Bar-Rekoub, gravée sur la statue du roi dont le haut du corps a disparu, se compose de vingt-trois lignes, également en relief. Tout ce qui est à gauche de la courbure transversale qui figure les plis de la robe est très peu saillant, la fin de plusieurs lignes est entièrement illisible. La petite photographie publiée par M. Berger en fait bien voir la disposition générale. Malgré l'insuffisance de cette photographie minuscule, M. Berger, grâce à son tact épigraphique habituel, y a reconnu un bon nombre de mots dont la lecture est confirmée par l'étude de l'original; ce sont נצב « stèle »,

שם « a érigé », אבה « son père », מת « mort », חרב בביתי « l'épée contre ma maison », מלך אשור « roi d'Assur », וביומי « et de mes (?) jours », ואבי פנמו « et mon père Panamuou », הדד « Hadad » et אלהי qu'il faut traduire « les dieux » au lieu de « mon dieu ». Naturellement, ces mots isolés ne pouvaient donner aucune idée précise du contenu. Il sera encore question plus loin de quelques autres points qui peuvent intéresser l'épigraphie syrienne; pour le moment, le plus pressé est de s'occuper du contenu historique de l'inscription, en donnant la parole à son auteur :

1. Cette stèle a érigé Bar-Rekoub à son père Panammou, fils de Barçour
2. Son père a été sauvé et il a eu Yadi... dans la maison de son père
3. Dans la maison de son père et il (?) a tué soixante-dix personnes dans la maison de son père
4. Et le reste est mort en remplissant (?) la prison et il a multiplié les... de l'epee des...
5. L'épée contre ma maison et l'épée de ma Dame l'a tué et alors il y avait des armées de guerre dans le pays de Yadi et
6. La desolation et l'incendie et l'iniquité dans le pays et il y avait aussi un distributeur et un peseur et un prévôt dans le pays (?)]
7. Jusqu'au (?) regne d'Assur et son royaume (comprend) la maison de mon pere et il a tué... (et il a fait disparaître)
8. Et accusation (?) et prison et massacre de la maison de mon père (et il a rétabli?)
9. La maison de mon père et il l'a remise dans un meilleur état qu'auparavant, il l'a agrandie et favorisée (?)
10. Sans... Et des jours de mon pere Panammou (car mon père?)
11. N'était ni possesseur d'argent ni possesseur d'or, c'est par sa sagesse et par sa justice et par la justice du roi
12. D'Assur qu'il a gouverné et pris en possession Yadi et Hana. Et son Seigneur le roi d'Assur l'a honoré sur tout
13. Dans le domaine (?) de son Seigneur Tiglatpileser, roi d'Assur, l'armee de...
14. Un lot de terre et entre le lever du soleil... et le coucher, un territoire
15. Lui a attribué son Seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assur, des villes du territoire de Gourgoum.
16. Après avoir été malade son père Panammou est mort...
17. Et les gens de son royaume l'ont pleuré, ainsi que l'armée de son Seigneur le roi d'Assur...
18. Son monument et il lui a érigé un... dans le pays (?)...

19. Toute sa maison. Et moi Bar-Rekoub, petit-fils de Barçour...
20. Mon père Panammou, fils de Barçour et il a érigé une stèle à Panammou, son père.
21. Et il a dit... cercueil doré et il a régné... roi...
22. Et son protecteur (?) que voici est ici Hadad, ainsi que El et Rekoubél et Reschef et Schemesch...
23. Devant les dieux et devant les hommes.

Le prince qui a fait graver cette inscription n'est pas le même que l'auteur de la précédente. Il se nomme Bar-Rekoub et a pour père Panammou et pour grand-père Barçour, il est donc différent du premier Panammou qui est fils de Qaral; mais la répétition du nom de Panammou sur les deux monuments des princes de Yadi à quelque intervalle l'un de l'autre donne la presque certitude qu'ils étaient membres d'une seule dynastie dont la succession a été : Qaral. Panammou I^er^, Barçour, Panammou II, Bar-Rekoub. Panammou II aurait ainsi porté le nom de son grand-père, coutume que nous observons aussi chez les Phéniciens. Il se pourrait néanmoins qu'il y eût un ou deux membres de plus entre Panammou I^er^ et Barçour. En tout cas, la physionomie des caractères de l'inscription de Bar-Rekoub est beaucoup moins archaïque que celle de son ancêtre et il faut admettre entre les deux un laps de temps d'environ une centaine d'années. Ainsi qu'on l'a vu plus haut, Qaral fut contemporain de Salmanasar II (860-825) et le règne de Bar-Rekoub se prolongea au delà de la mort de Tiglatpiléser III en 727. Il semble avoir été le dernier roi de Yadi, car, à l'avènement de Sargon (722), la haute Syrie est gouvernée par des satrapes assyriens et le royaume de Yadi disparaît de l'histoire.

L'état fruste de plusieurs mots de la seconde ligne ne permet pas de saisir avec toute la clarté désirable les circonstances qui ont fortement troublé le règne de Barçour. La marche des événements était probablement la suivante. A la mort de son prédécesseur, la famille royale fut exterminée par des compétiteurs; Barçour seul, pareil à Joas devant les fureurs d'Athalie, put échapper à la mort et monter sur le trône de son père; mais ses ennemis continuèrent à le combattre et, faisant irruption dans son palais, ils le mirent à mort avec

soixante-dix de ses gardiens, histoire qui s'est souvent répétée dans le royaume d'Israël. Les partisans du roi furent jetés dans les prisons et le pays fut la proie d'horribles dévastations et d'insupportables exactions. L'arrivée de l'armée assyrienne sous Tiglatpiléser mit fin à cette anarchie. S'étant emparé du pays, Tiglatpiléser rétablit, à titre de gouverneur, Panammou II, le fils du roi assassiné, qui, par suite de la catastrophe, était tombé dans l'indigence. Son administration habile et sa fidélité au suzerain furent récompensées par la possession de plusieurs villes du district de Gourgoum qui furent annexées à sa satrapie. Lorsqu'il mourut, le pays lui fit de magnifiques funérailles et la garnison assyrienne prit part à la cérémonie du deuil. Le grand roi lui accorda encore une autre distinction honorifique que la lacune de ma copie ne permet pas de préciser. La stèle que Bar-Rekoub consacra à son père eut pour but de faire connaître ces événements extraordinaires qui ont, en somme, tourné à l'honneur et à la prospérité de sa famille.

Quelques remarques sur des sujets que nous n'avons pu qu'effleurer précédemment :

Le pays gouverné par Panammou du temps de Tiglatpiléser est nommé Sam'al dans la liste des tribus de ce conquérant, entre le royaume d'Hamath et celui de Gamgoum; il était donc situé entre l'Oronte et la région de Marasch, et formait le territoire le plus septentrional de la Syrie, de là le nom de *Sam'al* = שמאל « nord ». Il s'étendait au pied de l'Amanus ciliciens, ce qui justifiait son autre désignation עמק « vallée », que les Assyriens rapportent aussi sous la forme de *Unqu*[1]. De ces deux provinces, Yadi et Hana, la seconde doit être plus orientale et, par conséquent, plus rapprochée de la Mésopotamie et plus exposée aux incursions des Assyro-Babyloniens. Déjà Sargon le Babylonien, qui a régné vers 3800 avant J.-C., semble être resté trois ans dans le pays de l'Ouest, en y faisant des conquêtes et en pénétrant jusqu'à la mer Méditer-

1 Cette contrée est appelée encore aujourd'hui עמק par les Arabes; le syriaque עמקא « enfoncement » n'en est qu'une légère variante.

ranée, près de laquelle il a érigé des monuments. Depuis lors, les rapports entre la Syrie septentrionale et la Babylonie n'ont jamais cessé. Le roi babylonien Agumkakrimi, qui est certainement antérieur à Tutmès III, raconte avoir fait revenir du pays lointain de Hani à Babylone, une statue de Marduk qui s'y trouvait depuis longtemps. Il s'agit visiblement d'une statue qui y avait été envoyée au moment où Hani faisait partie de l'empire babylonien. L'expédition de Tutmès III mit la Syrie sous le protectorat de l'Égypte, mais la soumission des royaumes septentrionaux compris sous la désignation de Hatti ou Hittites ne fut que passagère, et les Khéta réussirent même à s'emparer de plusieurs provinces égyptiennes de la Syrie moyenne. Ces rapports primordiaux entre la vallée du Tigre et la Syro-Phénicie, attestés au surplus par les documents cunéiformes découverts à El-Armana en Égypte et à El-Hesi, dans la Palestine méridionale, nous fournissent la réponse exacte à la question de savoir à quel peuple syrien les Araméens ont emprunté l'écriture alphabétique. Il semble évident que ce n'est pas aux Phéniciens directement que cet emprunt a été fait, mais aux peuples voisins de la haute Mésopotamie qui l'avaient déjà reçue des Phéniciens. Les Hittites ont été les premiers intermédiaires de la propagation de cet inappréciable facteur de la civilisation humaine. Ils écrivirent beaucoup et de bonne heure; les ruines de leur pays conservent encore bien des monuments précieux; la France rendra service à l'histoire, si délaissée aujourd'hui, en contribuant à tirer de l'oubli ces annales vénérables de l'humanité primitive. Un peu de ce généreux enthousiasme qui nous a valu le sarcophage d'Eshmounazar et la stèle de Mêscha, et nous n'aurons plus rien à regretter en présence des monuments de la Syrie du nord qui font la gloire des musées étrangers.

La langue de ces monuments, esquissée plus haut, nous ouvre un nouvel horizon sur l'idiome primitif de la Syrie, qui montre des attaches très intimes avec l'hébreu. Ce fait donne le mot d'une énigme qui paraissait insoluble jusqu'à ce jour. On s'est vainement demandé depuis longtemps d'où venaient les mots et les formes hébraïques qui ne se retrouvent ni en phénicien, ni en araméen; aujourd'hui on est en droit

de supposer que, entre autres, les particules גַּם « aussi », לֹא (prononcé *lo*) « non », אָז « alors », les substantifs קִיר « mur, ville », אֹשֶׁר « bonheur », אֱלֹהַּ « dieu » et les pluriels poétiques et rares, שָׂדַי « champs », חַלּוֹנַי « fenêtres », גֹּבַי « sauterelles », sont dus à l'influence du dialecte hittite, et cette influence doit remonter à une époque pendant laquelle Hébreux et Hittites étaient voisins les uns des autres, c'est-à-dire à l'époque présalomonienne où les derniers formaient encore une population compacte en Palestine. Ainsi se vérifie d'une manière éclatante la donnée de la Genèse qui parle de colonies hittites à Hébron, séjour principal d'Abraham et berceau de la dynastie davidique.

La connaissance du dialecte hittite fournit, en outre, un critère certain de ce qui constitue réellement l'araméen. Jusqu'à présent, on déclarait aramaïsmes, dans la Bible, les mots et les expressions qui sont fréquents dans les dialectes araméens et l'on classait les écrits où ils se trouvent parmi les productions les plus tardives de l'hébreu. Désormais, un contrôle plus rigoureux sera nécessaire pour déterminer si c'est un vrai aramaïsme. Un exemple suffira pour faire comprendre l'importance du sujet. Il n'y a pas de mot d'apparence plus araméenne que מָרָא ou מָר « Seigneur » pour lequel l'hébreu et le phénicien emploient le mot אָדוֹן; l'inscription hittite du IXe siècle avant J.-C. prouve que c'est un vocable syrien général, et cette preuve est appuyée à la fois par l'existence du nom généalogique de l'antique Palestine שִׁמְרוֹן מְרוֹן, nom qui signifie visiblement : « Simron est notre Seigneur » et par le nom propre phénico-cypriote מרייחי « le Seigneur fera vivre ». Il en sera probablement de même du mot בַּר pour בֵּן « fils ». On sait que l'assyrien, dont le mot ordinaire pour « fils » est *maru* ou *ablu*, connaît aussi *binu* et *biru* comme synonymes de la même idée. Le même cas se constaterait en hébréo-phénicien, où בַּר est rarement employé. Au contraire, l'emploi régulier de בַּר en hittite fait plutôt croire que c'était un vocable commun aux langues sémitiques du nord. A plus forte raison peut-on supposer que la préposition קֹדֶם, dont

la forme féminine figure dans l'hébreu קַרְמָה et qui est employée dans toutes les langues du sud, était un mot sémitique commun. Les traits vraiment caractéristiques de l'araméen, l'état emphatique, l'emploi de זִי pour le génitif et le pluriel féminin ־ִין ne se trouvent dans aucun dialecte syro-phénicien indigène. A ces formes grammaticales, il faudra peut-être ajouter des mots comme נְפַק « sortir », עְבַד « faire », יְהַב « donner », mots qui n'ont pas le même sens dans les dialectes du nord. On m'a dit qu'une petite inscription, également découverte à Zindjîrlî, est rédigée en pur araméen ; si ce fait est exact, il achèverait de prouver que les inscriptions que nous étudions expriment l'idiomie indigène du pays, et la différence de ces deux dialectes ressortirait encore avec plus d'évidence.

J. Halévy.

Le Prétendu Dieu minéen Allâh.

Le dernier cahier du *Journal asiatique* contient à la page 157 un article intitulé : « Le dieu Allâh dans une inscription minéenne ». Si ce titre par trop détonnant s'était trouvé dans certaines revues de l'étranger, j'aurais arrêté là ma lecture sans la pousser plus loin, car la présence de la forme *Allâh* dans un texte minéen est aussi imaginaire que par exemple celle du français « dieu » dans un texte italien ou espagnol. En effet, l'arabe *Allâh* est ou purement et simplement emprunté à l'araméen, ou bien la contraction de *al-ilâh* « la divinité » ; ni dans l'une ni dans l'autre de ces alternatives il ne peut figurer dans le minéen qui s'est éteint avant l'introduction du monothéisme en Arabie et qui ne possède pas l'article *al*. Mais le caractère du *Journal asiatique*, joint au nom de l'auteur de la découverte, m'a obligé à me renseigner davantage. Après une lecture attentive de l'inscription et du commentaire dont M. H. Derenbourg l'a accompagnée, je vois

qu'il ne s'agit pas du mot *Allâh* même, mais d'une forme équivalente, laquelle aurait pris en minéen aussi le sens d'un nom propre. Des constatations de ce genre sont très fréquentes dans l'épigraphie sémitique : ainsi les inscriptions de Zindjirli nous révèlent pour la première fois, outre le dieu nouveau *Rekoubel*, l'emploi comme noms divins des mots *El* et *Or* qui, jusqu'à ce jour, n'étaient connus chez les Sémites du Nord que comme appellatifs signifiant « dieu » et « lumière ». Un exemple de plus de cette sorte de personnification aurait encore quelque intérêt, si l'auteur avait borné son travail à cette simple constatation qui peut être formulée comme il suit : L'arabe *Allâh* est contracté de *al-ilâh* « la divinité »; une formation analogue se fait jour dans le אלהן minéen qui se compose de *Ilâh* אלה « divinité » et de l'article postpositif *an* ן־ « le, la ». Malheureusement, M. D. transforme cette observation philologique qui peut se défendre, en une conjecture mythologique absolument insoutenable. Non seulement il substitue sans broncher *Allâh* à *Ilâhân* dans sa traduction de l'inscription minéenne où il croit trouver ce nom, il associe même *Allâh* à *Ar-Raḥmân* qui serait, selon lui, non l'épithète « miséricordieux » comme on l'entend couramment, mais un dieu particulier également commun aux Arabes et aux nations sabéennes. Il trouve cette idée dans le membre de phrase sabéenne : רחמנן | דבשמין | שם qu'il traduit « au nom d'Ar-Raḥmân qui est dans les cieux », phrase que mes devanciers et moi avons traduite : « Au nom du Dieu miséricordieux qui est dans les cieux. » M. D. parvient même à nous présenter une vraie épopée au sujet de ces dieux : « Le dieu national des musulmans (*Allâh*), dit-il, si jaloux de son unité, avant de rejeter tout associé, avait dû se contenter, dans la *Ka'ba* et dans les panthéons sémitiques, non seulement de figurer à côté de sa parèdre Al-lât (اللات), mais encore de subir à côté de lui une assemblée nombreuse de dieux et de déesses qui ne se sont pas laissé renverser par le monothéisme sans opposer de résistance à son attaque. Le paganisme arabe s'est défendu, avant de succomber sous les coups de la propagande et du glaive. Ar-Raḥman est resté

debout le dernier, et les hommes ont reçu l'ordre de se prosterner devant lui, comme étant ses serviteurs (Coran, xxv, 61 et 64). On lit encore (*ibid.*, xvii, 110). Dis : Invoquez Allâh, ou bien invoquez Ar-Raḥmân », le Prophète laissant le choix, parce qu'il est indécis auquel des deux il donnera lui-même la préférence. »

Je regrette de devoir opposer une fin de non-recevoir à ces affirmations qui ne tiennent aucun compte de l'état actuel de la science.

1° M. D. parle des « panthéons sémitiques » dans lesquels le dieu *Allâh* figurait à côté de beaucoup d'autres dieux ; j'avoue ne pas en connaître un seul. A ma connaissance la racine אלה n'existe ni en assyrien, ni en phénicien, ni en éthiopien, et moins encore le dieu *Allâh ;* les seules langues qui la possèdent, l'hébreu et l'araméen, n'emploient que l'appellatif *éloah, alaha* « dieu » ; reste le sabéen, où M. D. doit d'abord prouver son existence comme dieu particulier.

2° M. D. fait de la déesse *Al-Lât* la parèdre d'Allâh, c'est une double erreur ; l'orthographe analytique Al-Lât est une simple fantaisie des étymologistes arabes. La déesse sémitique, l'une des plus anciennes du panthéon, n'est pas tirée de la racine אלה et n'a par conséquent rien de commun avec Allâh. Dans la mythologie assyro-babylonienne, Allât est la parèdre de Nergal, dieu des enfers ; c'est une Proserpine sémitique.

3° Le paganisme arabe, nous dit M. D., s'est défendu avant de succomber sous les coups de la propagande et du glaive. C'est contraire à l'histoire : Après quelques années d'apostolat, Mahomet fit détruire les sanctuaires païens sans éprouver une sérieuse résistance. Avant cette destruction matérielle, le paganisme arabe était moralement miné par le monothéisme qui le couvrait de ridicule. Il disparut comme disparurent les religions des Turcs, des Slaves, des Hongrois et des Éthiopiens, par le seul contact avec une religion très supérieure. La religion sabéenne aurait opposé une résistance aux innovations musulmanes sans l'anarchie qui régnait alors dans le pays ; les Arabes proprement dits pratiquaient depuis trop longtemps l'éclectisme religieux pour se montrer difficiles à la réforme musulmane.

4° En disant que les hommes ont reçu de Mahomet l'ordre de se prosterner devant *Ar-Raḥmân*, M. D. se contredit lui-même ; car si *Ar-Raḥmân*, même sans être adoré dans d'autres pays sémitiques, l'était seulement chez les Arabes du Hidjaz, l'ordre exprès de Mahomet était parfaitement inutile. Dans l'acception habituelle de ce mot comme une pure épithète, l'ordre : « Adorez Ar-Raḥmân » signifie simplement : Adorez le dieu miséricordieux, c'est-à-dire : Allâh.

5° Mais l'erreur la plus flagrante est l'affirmation que, par les mots : Dis : Invoquez Allâh, ou bien invoquez Ar-Raḥmân (Coran xvii, 110), le Prophète avait laissé le choix parce qu'il était indécis auquel des deux il donnerait lui-même la préférence. M. D. a singulièrement méconnu le sens de ce passage. Il s'agit seulement de la permission d'invoquer Allâh sous l'épithète de *Ar-Raḥmân* « le Miséricordieux ». Chez les Juifs de cette époque, l'appellatif רַחֲמָנָא remplaçait habituellement le mot אֱלָהָא « dieu » et il y avait un certain intérêt de savoir si cette substitution était licite pour les musulmans. Jamais il ne serait venu à l'esprit du prophète monothéiste de choisir entre deux divinités païennes, lui qui, faisant table rase de toute l'époque antérieure, annonçait l'intention de rétablir la religion révélée à Abraham.

Comme si ces erreurs ne suffisaient pas, M. D. y joint quelques lignes plus loin (p. 163-164) deux étymologies qui donnent la mesure de sa méthode. Il identifie les noms lihyanites והבאלה, ורלה, כראלה ou כרלה, רתעלה aux formes arabes وهب الله, زيد الله, مرّ الله, رتّ الله, sans réfléchir que le dialecte des Lihyanites ne possède point l'article *al ;* dans ces noms, le second élément de composition est l'appellatif *ilâh* « divinité ». Cet élément, et non l'arabe Allâh comme l'affirme M. D., réside aussi dans le sabéen סעד אלה, qui doit se transcrire *Sa'd-Ilâh*. Ce nom, ainsi que tous les autres noms analogues, fournit d'ailleurs la preuve absolue de l'absence d'un dieu Allâh dans le panthéon de l'Arabie méridionale ; si l'affirmation de M. D. était vraie, on aurait סעד אלהן avec le *nûn* déterminatif. Chose curieuse, tous ces noms sont accom-

pagnés par M. D. H. Müller de la transcription exacte ʾlh, et M. D., qui doit déjà tant à ce savant épigraphiste, n'avait qu'à le copier; il est vrai que, dans ce cas, son Allâh sabéen n'eût pu voir le jour.

J'aurais voulu examiner l'inscription même dans laquelle M. D. suppose la mention d'Allâh, je suis obligé d'y renoncer. Dans sa première publication, M. D. avait marqué trois lettres douteuses dans le texte, שיזכם, עם, רכבן, et dans son commentaire il avait suggéré la lecture יפ[צ]ו au lieu de יפץ; cette fois il efface ces points d'interrogation sans nous en donner la raison. Comme par surcroît de malheur, la partie gauche de plusieurs lignes est perdue par suite de la fracture de la pierre, il est malaisé de proposer une traduction complète; celle que nous donne M. D. du passage principal ne laisse pas d'être assez bizarre. D'après le savant sabaïsant, « Elyafaʿ, roi de Maʿin, et un certain Raʿb de la ville ou de la tribu de Nayiṭ ont voué et consacré largement entre les mains d'Allâh (!) les parures provenant de Nayiṭ dans ce temple ». Si ce dernier membre de phrase est superflu, celui de « ont voué et offert entre les mains d'Allâh » au lieu de « ont offert à Allâh » est une trouvaille, tandis que les « parures provenant de Nayiṭ » sont bien énigmatiques. Cette phrase principale serait interrompue par une incidente qui nous apprendrait que « cette offrande fut la plus considérable de toutes les offrandes d'Ilyafaʿ »; à moins que le lapicide n'ait voulu jouer un tour au roi, son seigneur et maître, une telle remarque qui déprécie les autres dons royaux semble peu opportune. Comme collaborateur à la partie sabéenne du *Corpus*, M. D. aurait mieux fait de mettre sa traduction en latin, langue dans laquelle les défauts de sens sont plus supportables. Inutile d'ajouter que la dernière ligne du texte parle des prêtres de la tribu d'*Alhân* et non des prêtres d'Allâh; quant à la façon dont M. D. complète la partie enlevée du texte, elle se caractérise par ce fait qu'il y intercale arbitrairement son prétendu Allâh. Par cela seul elle est jugée.

PUBLICATIONS NOUVELLES

—

Vie de Lalibala, roi d'Éthiopie, texte éthiopien d'après un manuscrit du British Museum et traduction, avec un résumé de l'histoire des Zagûés et la description des églises monolithes de Lalibala, par J. Perruchon, publiée par l'École des lettres d'Alger. Paris, Leroux.

—

M. Esteves Pereira, qui a publié en 1888 l'histoire de Minas, roi d'Éthiopie, vient de faire paraître, à l'occasion de la dixième session du Congrès des orientalistes tenu à Lisbonne, le premier volume de la chronique de Susneyos. Ce premier volume comprend le texte éthiopien d'après un manuscrit inédit d'Oxford et une introduction. Dans l'introduction, courte mais très complète, l'auteur fait des remarques sur l'orthographe de ce texte qui présente une particularité curieuse, l'emploi du techeid arabe ou d'une sorte d'apostrophe pour indiquer les lettres doubles; il donne ensuite des renseignements sur le règne de Susneyos et la généalogie de ce roi, sur les auteurs de sa chronique (car ils sont trois), sur la mission catholique envoyée en Abyssinie à cette époque, et examine l'importance de ce document au point de vue géographique et militaire. L'introduction se termine par une bibliographie des principaux ouvrages écrits par les Pères de la Compagnie de Jésus touchant les travaux de la mission catholique et dont la plupart sont peu connus. Le texte, d'une belle impression, a été revu par l'auteur avec un soin minutieux. En un mot, c'est un ouvrage sérieux qui a sa place marquée dans la bibliothèque de tout éthiopisant. Le second volume (traduction et notes) paraîtra prochainement. Cette publication est faite par la Société de géographie de Lisbonne et imprimée à l'Imprimerie nationale de cette ville.

—

M. Lazare Goldschmidt, de Berlin, vient de donner une traduction hébraïque du livre éthiopien d'Hénoch, précédée d'une double introduction en hébreu et en allemand, consacrée à l'historique de ce livre et contenant une liste complète des auteurs qui s'en sont occupés (Berlin, Richard Heinrich). Disons à ce propos que M. Halévy a aussi en ce moment à l'impression une étude complète du livre d'Hénoch avec traduction hébraïque et commentaire. J. PERRUCHON.

L'Éditeur-Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie A. LAHURE ET SES FILS, 14, rue Soufflot.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALEVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

1re Année. — Avril 1893.

SOMMAIRE :

J. Halévy, Recherches bibliques : La Création et les Vicissitudes du premier homme *suite*, p. 97. — J. Halévy, la Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV *suite*, p. 118. — J. Halévy, Introduction au déchiffrement des inscriptions anatoliennes *suite et fin*, p. 126. — J. Halévy, les Deux Inscriptions hétéennes de Zindjirli p. 138. — Arthur Boissier, Deux Documents assyriens relatifs aux présages *suite*, p. 168. — E. Drouin, Une Médaille à légende araméenne d'un roi de la Sogdiane, p. 173. — J. Perruchon, Notes pour l'histoire d'Ethiopie *suite*, p. 177. — J. Halévy, Une Inscription araméenne de Cilicie, p. 184. — J. Halévy, Notes supplémentaires, p. 187. — J. Perruchon, Publications nouvelles, p. 191.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 28, rue Aumaire

REVUE SÉMITIQUE

RECHERCHES BIBLIQUES

XXVIII

La Création et les Vicissitudes du premier homme

(Genèse, chap. I III)[1].

(*Suite.*)

LES NOMS DIVINS אלהים, יהוה

Après avoir démontré l'unité de conception et l'unité littéraire de l'ensemble de cette narration, il nous reste à aborder le problème relatif à la différence des noms divins dans ces deux parties. Cette différence a été notoirement le point de départ de la critique biblique dès la seconde moitié du XVIII^e^ siècle. Astruc, Eichhorn, de Wette et beaucoup d'autres ont été étonnés de rencontrer le mot אֱלֹהִים (Élohim) dans le premier chapitre de la Genèse, et les mots יהוה אלהים (Iahwé-Élohim) ou יהוה seul dans les deux autres; ils en ont conclu que la différence des noms divins avait pour base la différence des auteurs des documents, et qu'il y avait par conséquent deux traditions différentes sur la création. Cette idée leur parut se confirmer par un grand nombre d'autres récits de la Genèse, dont les uns emploient le nom אֱלֹהִים, les autres celui de יהוה. Une perturbation considérable du système

1. Voir le fascicule de janvier, p. 25-46.

se présentait, il est vrai, dans un nombre considérable de textes, qui offrent indistinctement, souvent dans le même verset, les deux noms divins à la fois, sans former cependant une classe particulière de documents. Mais cet inconvénient a été écarté à l'aide de moyens infaillibles, mais absolument arbitraires : la correction et l'interpolation. En d'autres termes, chaque fois que le nom « Élohim » se trouvait dans un passage censé iahwéiste, on le corrigeait en יהוה, et il en était de même du nom de יהוה lorsqu'il se présentait dans un document présumé élohiste. Plus tard on a découvert qu'il y avait un second élohiste beaucoup plus ancien que le iahwéiste, tandis que le premier élohiste était beaucoup plus récent que celui-ci. Aujourd'hui, le premier élohiste est nommé « l'auteur sacerdotal » parce qu'on lui attribue la plupart des ordonnances relatives aux rites et au culte sacrificiel. Certains critiques distinguent même plusieurs auteurs iahwéistes, abstraction faite du dernier rédacteur de l'Hexateuque qui est le plus récent de tous. Sans m'occuper de l'ensemble de ce résultat auquel les plus savants hébraïsants de notre siècle ont consacré leur peine et leur vie, je me contenterai de restreindre mon examen aux trois chapitres que j'étudie présentement et dans lesquels, d'après ma conviction, la différence des noms divins est justifiée par la nature du récit et n'a pas d'autre portée littéraire ou chronologique.

Si l'on réfléchit avec attention sur les noms divins les plus en vue dans les diverses religions polythéistes de l'antiquité comme des temps modernes, on ne tarde pas à s'apercevoir que le dieu supérieur est très rarement le plus ancien du cycle mythologique. Chez presque tous les peuples, les divinités vraiment anciennes ou cosmologiques sont reléguées au second plan et s'effacent en quelque sorte devant une nouvelle famille de dieux plus récents, qui se rapprochent beaucoup plus de la nature humaine et des conditions de la société terrestre. Chez les Égyptiens, le culte d'Amon et d'Osiris a entièrement éclipsé celui du vieux Rà. Dans la mythologie grecque, Jupiter et ses descendants ont fini par acquérir de la faveur populaire au détriment du vieux Cronos et des Titans ses enfants. Ce fait s'observe également dans la mythologie

assyro-babylonienne, qui peut être considérée comme le modèle de toutes les mythologies sémitiques. Les divinités vraiment primordiales Apsou et Tiamat, loin de jouir de l'autorité suprême, sont plutôt considérées comme des puissances ennemies des dieux, de sorte que tous les hommages du culte sont adressés à Bel et à sa progéniture, qui ne viennent qu'au deuxième ou troisième degré dans l'échelle des naissances généalogiques. Ce phénomène général est dû au progrès rapide qu'a fait l'esprit humain pour s'émanciper des objets naturels et bruts qui lui en avaient imposé tout d'abord par leur masse et leurs dimensions extraordinaires. Après ses premières frayeurs, l'homme a préféré se réfugier auprès d'un être semblable à lui, mais doué d'une puissance surnaturelle qui le mettait en mesure de protéger efficacement ceux qui lui témoignaient leur respect et lui apportaient leurs offrandes. Chez tous ces peuples, la production du monde est présentée comme une œuvre collective des divinités, bien que certaines parties soient particulièrement attribuées à l'une ou à l'autre d'entre elles. Conformément à cet usage, nous trouvons en hébreu deux dénominations principales pour désigner Dieu : אֱלֹהִים et יהוה. Le premier nom, qui est un collectif, désigne en général n'importe quel dieu, et le dieu du panthéisme ; le second, étant au contraire un nom propre, ne peut être appliqué qu'au Dieu vrai et unique du système monothéiste. Or, une remarque explicite de la Genèse, IV, 26, fait connaître que le culte de יהוה a été inauguré pour la première fois sous le petit-fils d'Adam, Enosch. Cela signifie, à ne pas en douter, que l'idée nette et correcte de Dieu, telle que la comporte la religion d'Israel, s'est développée passablement longtemps après l'idée vague et confuse de la Divinité qui est exprimée par le mot אֱלֹהִים. On comprend facilement dès lors combien ce nom convient parfaitement aux récits qui se rapportent aux événements antérieurs à l'introduction du culte de Dieu, devenu plus tard le Dieu unique d'Israel. Naturellement l'auteur était bien convaincu que le créateur du ciel et de la terre n'était autre que יהוה, et il n'est pas douteux que s'il eût voulu écrire un récit purement moral et didactique, il aurait parlé du ciel et de la terre comme d'une œuvre créée

par יהוה. Mais, dans la Genèse, il veut être historien avant tout et ne parler des préceptes religieux que d'une manière accessoire ; il se garde bien de commettre un anachronisme en mentionnant le nom de יהוה au moment où il ne fut pas encore révélé aux hommes. La nécessité d'employer le nom de אלהים à propos de l'œuvre de la création, se terminant par le repos divin, était donc inéluctable pour lui. Pour la même raison, l'auteur aurait strictement dû pousser l'emploi de ce nom vague jusqu'à IV, 16 ; mais ce procédé aurait eu un inconvénient des plus sensibles : le nom de יהוה se serait présenté dans IV, 26, d'une manière trop abrupte qui aurait pu donner l'idée qu'il s'agissait d'une divinité différente de celle qui a accompli les œuvres de la création. Pour obvier à ce grave inconvénient et pour préparer les lecteurs à l'apparition imminente du nom souverain de la Divinité, l'auteur a pris le parti, au second épisode qui s'occupe principalement du sort du premier homme, de faire précéder le nom de אלהים de celui de יהוה et de former ainsi un nom divin composé יהוה אלהים que tout le monde devait comprendre facilement : יהוה qui est le même que אלהים mentionné précédemment. Grâce à ce procédé littéraire, l'idée du monothéisme ne peut subir aucune perturbation par la différence des noms divins, et d'autre part le lecteur est averti que le nom de יהוה est inséparable de l'essence du vrai Dieu, bien qu'il ait été révélé plus tard aux hommes. On le voit, dans la combinaison יהוה אלהים, c'est יהוה qui a été inséré ultérieurement, j'entends au point de vue de la logique, et non pas le nom de אלהים comme le croient la presque généralité des critiques, qui attribuent cette insertion au dernier rédacteur ou compilateur, afin de relier ensemble les deux récits. L'invraisemblance de cette hypothèse résulte déjà de cette considération seule qu'un compilateur relativement récent aurait été porté à mettre partout et particulièrement dans le premier chapitre, soit יהוה seul, soit יהוה אלהים qui est une composition fréquente et consacrée dans les écrits bibliques, au lieu de restreindre, à une exception près, cette composition exclusivement aux chapitres II et III de la Genèse. La vérité est donc tout à fait inverse de ce qu'a affirmé la critique : ce n'est pas

אלהים, mais יהוה qui a été ajouté par l'auteur lui-même, afin de relier son récit à celui du chapitre IV qui emploie uniquement ce nom divin, en vue de préparer la donnée du verset 26 qui, sans cela, aurait eu l'air d'affirmer que les trois premières générations de la race humaine n'avaient pas adoré le vrai Dieu. Au chapitre V, qui débute par la création d'Adam dont il a été question dans I, 26, 27, l'emploi unique de אלהים se recommandait de lui-même, à l'exception du verset 29 qui fait allusion à III, 17, où le nom de יהוה forme une sorte d'abréviation de la composition désormais superflue de יהוה אלהים. Dans la suite, la composition בני האלהים, que la langue a employée à l'exclusion de בני יהוה, a pour conséquence l'usage mixte ou à tour de rôle de ces deux noms dans les narrations suivantes. Dans la première partie de l'histoire de Noé, l'auteur se sert de אלהים (VI, 9-22) et il le fait suivre d'un complément avec יהוה (VII, 1-5). Dans la suite, il fait alterner les deux noms sans observer une règle stricte dans les intervalles, parce que l'emploi de l'un ou de l'autre de ces noms lui était devenu indifférent et ne présentait à son esprit que deux synonymes bons à varier les expressions, mais ne réclamant aucun soin particulier. Nous avons montré dans nos études précédentes que les passages qui ne contiennent pas le même nom divin ne sont pas nécessairement l'œuvre d'auteurs différents, et nous pensons que le récit relatif à la création et aux vicissitudes du premier homme, contenu dans la Genèse, I-III, ne constitue pas une exception à cette règle générale.

ORIGINE DU RÉCIT

Dans nos études antérieures nous avons eu souvent l'occasion de signaler les rapports étroits qui existent entre un grand nombre d'épisodes de la Genèse et les récits mythologiques des Assyro-Babyloniens. Nous nous sommes fait la même question à propos des trois premiers chapitres de la Genèse, et nous avons dû reconnaître qu'au point de vue de la doctrine religieuse, il n'y avait aucun rapprochement sérieux à établir. En effet, les deux récits se distinguent l'un de l'autre par l'idée

fondamentale et particulière à chacun d'eux. Il sera facile de s'en convaincre.

Le récit hébraïque suppose l'existence primordiale d'un être invisible qui produit l'univers par la puissance de sa parole créatrice; le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent n'ont aucune existence propre et n'apparaissent que grâce à la volonté de אֱלֹהִים. Et quand la masse chaotique de l'univers a pris consistance, la parole créatrice a encore besoin d'entrer en scène afin d'organiser les détails et de régulariser la bonne marche de l'administration intérieure; sans ce secours tout-puissant de la Divinité, la nature seule, quoique pourvue de moyens considérables d'extension et de développement, aurait succombé sous la difficulté de sa tâche. Mais cette immixtion créatrice de la Divinité dans la production du monde ne dure qu'une époque déterminée et relativement courte; elle est suivie d'un repos symbolique qui doit servir d'exemple à l'homme. Rien de semblable dans la conception assyro-babylonienne de l'origine du monde. La matière et l'esprit sont considérés comme une composition unique et indissoluble. Le chaos représenté par l'océan infini et primordial était animé. Cette énorme masse liquide, douée d'un mouvement perpétuel, se dédouble d'elle-même en deux êtres de sexes différents, formant ainsi le premier couple panthéiste dont l'union répand le germe divin dans lequel les divinités plus semblables aux hommes prennent leur origine. Les dieux cosmiques de l'océan primordial ne manquent pas de considérer la création projetée de l'univers comme une invasion faite dans leurs domaines et comme un dépouillement partiel de leurs droits séculaires. Ils cherchent donc à empêcher la réalisation de cette œuvre de la nouvelle génération des dieux, afin de se réserver l'espace infini où ils étaient à l'aise. L'ensemble des divinités se divise par cela même en deux groupes ennemis qui se déclarent l'un à l'autre une guerre à mort. Dès lors la conception religieuse distingue nettement le contraste entre le bien et le mal. Le premier est symbolisé par les divinités amies de la création; le second, par les divinités cosmiques et leurs partisans ou leurs créatures, qui sont ordinairement représentés sous des formes repoussantes et gigantesques. Au jour du

combat, les deux armées s'envoient mutuellement un défi provocant et la mêlée commence. Les débuts de la bataille ne sont pas favorables aux dieux de la lumière, dont les rangs se raréfient sous les coups des monstres démoniaques. La plupart d'entre eux prennent la fuite et abandonnent le champ de bataille aux dieux malfaisants. Mais au moment critique, Anou, le père des dieux, envoie successivement quelques-uns de ses fils pour combattre la princesse des ténèbres. Plusieurs sont terrifiés ou échouent dans leur tâche difficile, mais finalement l'un d'eux réussit à abattre le monstrueux chef des dieux malfaisants et à disperser son armée. Le corps de Tiamat est coupé en deux moitiés qui servent à former le ciel et la terre où s'installent les dieux protecteurs sous forme d'astres et d'étoiles. Tel est, dans la mythologie babylonienne, le rôle de Marduk, fils de Iaou, dieu de l'océan universel. Ce choix du vainqueur se comprend fort bien, Yaou étant, par droit de conquête, le successeur de l'ancien couple Apsou et Tiamat. Toutes les mythologies anciennes offrent des récits analogues qui, au fond, sont copiés sur nature et représentent les dévastations que la mer débordée cause aux riverains. Et c'est seulement à la suite de ces triomphes que l'œuvre de la création demeure à l'abri de toute surprise de la part des puissances malfaisantes, lesquelles ne peuvent désormais exercer leurs ravages que contre les parties isolées de la nature ou contre les individus de la race humaine, qui leur est particulièrement antipathique, à cause de l'adoration dont elle entoure les dieux créateurs.

Le récit de la création, tel que le donne la Genèse, a rejeté toutes ces complications dramatiques. Les éléments cosmiques sont réduits à l'état de matière inanimée produite par la parole du Créateur. Il ne peut pas être question d'une lutte à soutenir pour l'inauguration ou la préservation de la création, qui ne peut être attaquée faute d'attaquants. La distinction du bien et du mal ne forme plus deux catégories divines tout à fait distinctes, mais se trouve dans la conscience des êtres intelligents, surtout dans celle de l'homme. Celui-ci n'a à craindre que sa propre faiblesse, car, fasciné par le mirage d'acquérir rapidement la connaissance du bien et du mal, il ose désobéir au commande-

ment de son Dieu créateur et directeur. Cette désobéissance, méritant la peine capitale, ne lui attire au fond qu'une seule punition, celle du labeur continuel durant sa vie, qui est précisément la condition indispensable pour faire de lui un être actif et moral. Cette énorme différence entre la conception monothéiste de la Genèse et celle du polythéisme assyro-babylonien sera beaucoup mieux comprise par la lecture des textes originaux que je donne ci-après en transcription et en traduction française. Le contenu vraisemblable des passages mutilés et des lacunes qui interrompent la suite du poème sera brièvement indiqué au courant de la traduction[1].

COMMENCEMENT DE LA PREMIÈRE TABLETTE

1. Enuma [e]lish la nabu shamamu
2. Shaplish [ma]atum shuma la zakrat
3. Apsuma [r]ishtû zarushun
4. Mummu tiamat muallidat gimrishun
5. Mamishunu ishtenish ihiquma
6. Gipara la kiççura çuççu la shea
7. Enuma ilani la shupu manama
8. Shuma la zukkuru shimatu la [shamu]
9. Ibbanuma ilani. . . .
10. Lahmu lahamu ushtapu :
11. Adi irbû. . .
12. An-shar ki-shar ibbanû. . . .
13. Urruku umi. . . . . .
14. Anu. . . . . .
15. An-shar. . . .

QUATRIÈME TABLETTE

1. Iddushumma parak rabutum
2. Maharish abbeshu ana malikutum irme
3. Attama kabtata ina ilani rabutum
4. Shimatka la shanan sekarka Anim
5. Marduk kabtata ina ilani rabutum
6. Shimatka la shanan sekarka Anim
7. Ishtu umemma la innana kibitka
8. Shushqû u shushpulu shi lu qatka

1. Le mérite d'avoir traduit et annoté l'ensemble de ces textes d'une manière vraiment scientifique appartient à M. P. Jensen (*Kosmologie der Babylonier*, p. 263-364).

9. Lu kenat çit pika la sarar sekarka
10. Mamman ina ilani ibakka la ittiq
11. Zananutum irmat (?) parak ilanima
12. Ashar sa-gi-shunu lu kun ashrukka
13. Marduk attama muteru gimillini
14. Niddinka sharrutum tishshat kal gimreti
15. Tishamma ina puhur lu shaqata amatka
16. Kakkika â ibbaltu lira'isu nakirika
17. Belum sha takluka napishtashu gimilma
18. U ilu sha limneti ihuzu tubuk napshatsu
19. Ushzizuma ibirishunu lubashu ishten
20. Ana Marduk bukrishunu shunu izzakru
21. Shimatka belum lumahrat ilanima
22. Amatum u banu kibi liktunu
23. Ipsha pika li'abit lubashu
24. Tur qibishumma lubashu lishshi (lishlim?)
25. Iqbi ina pishu i'abit lubashu
26. Itur ikbishumma lubashu ittabni
27. Kima çit pishu imuru ilani abbeshu
28. Ihdu ikrubu Mardukma sharru
29. Uççipushu hatta kussa u pala
30. Iddunushu kakku la mahra da'ibu zaari
31. Alikma sha Tiamat napshatush puru'ma
32. Sharu damisha ana puzratum libiluni
33. Ishimuma sha beli shimatush ilani abbeshu
34. Uruh shulmu u tashmê ushtaçbitush harranu
35. Ibshima kashta kakkashu uaddi
36. Mulmullum ushtarkiba ukinshu batuu.?
37. Ishshima badda ilu imnashu ushahiz
38. Kashta u ishpatum idushshu ilul
39. Ishkun birqu ina panishu
40. Nablu mushtahmiṭu zumurshu umtalla
41. Ipushma sapara shulmu Kirbish Tamtim
42. Irbitim shari ushteçbita ana la aççe mim nesha
43. Shutu iltanu shadu aharru
44. Idush sapara ushtaqriba qishti abishu anim
45. Ibni imhulla shara limna meha ashamshutum
46. Irbiti share sibiti share shara daliha shara la shanan
47. Usheçamma share sha ibnu sibitushun
48. Kirbish Tiamat shudluhu tibu arkishu
49. Ishshima belum abuba kakkashu raba
50. Narkabta shikin la mabri galitta irkab
51. Izzizzimma irbit naçmade idushsha ilul
52. . . la padu rahiçu mupparsha
53. . . . ti shinnashunu nasha imta

54. . . . . nasham (?) sapana lamdu
55. . . . . za rashba tuquntum
56. Shumela. . . a ipattu. . en (?) di (?)
57. . ish. . . ti pulhati halibma
58. Melammishu kit. . . pir sha (da?) shushshu
59. Ushteshirma. . . hashu ushardima
60. Ashrish Tiamat. . panushshu ishkun
61. Ina shapti. . . ukallû
62. U'ni imta. . . itamch laktushshu (?)
63. Ina umishu itullushu ilani itullushu
64. Ilani abeshu itullushu ilani itullushu
65. Ithima belum qablush Tiamati ibarri
66. Sha Kingu ha'irsha ishe'a shipkishu
67. Inaṭṭalma eshi malakshu
68. Sapih temashuma sihati ẽpshitsu
69. U ilani reçushu aliku idishu
70. Ionuru. . da asharidu niṭilshun ishi (?)
71. U-b (?) di. . Tiamat ul utari kishadsa
72. Ina shaptisha lullû urib sarrâti
73. Be-ta. . ru sha belum ilani tibuka
74. . ashru (?) ushshun ibburu shunu ashrukka
75. Ishshima belum abuba kakkashu raba
76. (Ana Kirbish) Tiamat sha igmilu kiam ishpurshu
77. . . . bâti elisha mushatima
78. . . . libbakima diki anautum
79. . . . . abe . shunu ida. .
80. . . . . a (?) nuta ziri e. .
81. . . . . ana ha'iru, .
82. . . . . Ana paraç anuti
83. . . . limneti teshe'ema
84. . . ana abeya limuttaki tuktini
85. Luçandat ummatki lu ritkusu shunu kakkeki
86. Enlemma anaku u kashi inipush shashma
87. Tiamat aunita ina shemisha
88. Mahhutish itemi ushanni tensha
89. Issima Tiamat shitmurish elish
90. Shurshush malmalish itrura ishdasha
91. Imanni shipta ittanandi tasha
92. U ilani sha tahazi usha' alushunu kakkeshunu
93. Innindima Tiamat abkal ilani Marduk
94. Shashmish ithpu qitrubu tahazish
95. Usharirma belum saparashu ushalmishi
96. Imhullu çabit arkati panushshu umtashshir
97. Iptema pi sha Tiamat ana la'atishu
98. Imhulla ushteriba ana lu katam shaptisha

99. Izzuti sharc karshasha izanuma
100. Innihis(?) likbashama pasha ushpalki
101. Izzuk(?) mulmulla ihtepi karassa
102. Kirbisha ubattiqa ushalliṭ libba
103. Ikmishima napshatash uballi
104. Salamsha idda elisha izaza
105. Ultu Tiamat alik pani inaru
106. Kiçrisha uptarrira puhursha issapha
107. U ilani ha riçusha aliku idisha
108. Ittarru iplahu usahhiru arkatsun
109. Usheçuma napshatush etiru
110. Nita lamu naparshudish la li'e
111. Esirshunutima kakkeshunu ushabbir
112. Saparish naduma kamarish ushḫu
113. Gadu tupqati malu dumamu
114. Sheritsu nashu kalu kishukish
115. U ishten-ishret nabniti shut pulhati uzanu
116. Milla galli aliku kalu . nisha
117. Ittadi çirreti idishunu. . .
118. Gadu tukmatishunu shapalshu ikbus
119. U Kingu sha irti. . . . . shun
120. Ikmishuma itti ilani kamuti imnishu
121. Ikimshuma dup shimati(?). . . . . tishu
122. Ina kishibbi iknukamma ir. . itmuh
123. Ishtu limnishu ikmu isadu
124. Aabu mutta'idu ushapu shurisham
125. Irnitti au shar eli nakiru kalish ushzizu
126. Nissat nu-gim-mut ikshudu Marduk qardu
127. Eli ilani kamutum çibittashu udanninma
128. Çirish Tiamat sha ikmu itura arkish
129. Ikbusma belum sha Tiamatum ishidsa
130. Ina midishu la mashdi ushatti muhha
131. Uparri'ma ushlat damisha
132. Sharu iltanu ana puzrat ushtabil
133. Imuruma appushu ihdu ireshu
134. Side shulmanu ushabilishunu ana shashu
135. Inuhma belum shalamtush ibarri
136. Shirkubu uzazu ibanna niklati
137. Ihpeshima kima nunu mashdi ana shinashu
138. Mishlushsha ishkunamma shamama uçallil
139. Ishdud parku maççaru ushaçbit
140. Mesha la shuçashunuti umta'ir
141. Shamê ibir ashratum ihiṭamma
142. Ushtamhir mihrat zuabbi shubat nu-gim-mut
143. Imshuhma belum sha zuabbi nutushshu

144. Eshkalla tamshilashu ukin eshara
145. Eshkalla eshara sha ibnu shamamu
146. Anin Bel u Yau mahazishun ushramma

COMMENCEMENT DE LA CINQUIÈME TABLETTE

1. Ubashshim manzaza ilani rabuti
2. Kakkabe tamshilshunu mashi ushziz
3. Uaddi shatta kullat eçrata umaççir
4. 12 arhi kakkabe 3 ushziz
5. Ishtu umi sha shatti uççi ana uçurati
6. Usharshid manzaz Nibiri ana uddu riksishun
7. Ana la epish ani la egu manama
8. Manzaz bel u yau ukin ittishu
9. Iptema abulle ina çile kilallan
10. Shigaru uddannina shumela u imna
11. Ina kabittishama isktakan elati
12. Nannaru ushtepa musha iktepa
13. U addishumma shuknat mushi ana uddu umi
14. Arhisham la naparka ina agi uçir
15. Ina resh arhima napahi lilati
16. Qarni nabata ana uddu shamamu
17. Ina umi sibi aga shumshula
18. Ana 14-tu lu sutamhurat meshli arhisham
19. . . ma Shamash ina ishid shame ina açika
20. . . usti(?) shutakçibamma bi. . . ush
21. . . . Ishtar ana harran Shamash shuta qribbi
22. . . . Ishtar lu shutamhurat Shamash lushaba
23. . . . . shita ba'i uruhsha
24. . . . . shutaqribama dina dinu. .

COMMENCEMENT DE LA SEPTIÈME (?) TABLETTE

1. Enuma ilani ina buhrishunu ibnû
2. Ubashshimu. . . rumi ikçu?
3. Ushabû [shikna]t napishti. .
4. Bul çer umam çer nammashshê çer
5. . . . . ana shiknat napishti
6. . . . . gir û nammashshê er uza'. . .
7. . . . . ri nammashti gimir nabniti

PARTIE PRINCIPALE DE LA DERNIÈRE (?) TABLETTE

1. [Marduk] (dingir) zi. .
2. Sha ukinu. .
3. Alkatsun. . .
4. Aa imma shi ina apati. .

5. Dingir Zi Azag shalshish imbu mukir telilti
6. [Marduk] il shari ṭabi bel tashme u magari
7. Mushabshi çimri u kubutti mukin higalli
8. Sha mimma niçu ana ma'di uteru
9. Ina pushqi danni niçinu sharishu ṭabu
10. Liqbu litta'idu lidlula dalilishu
11. Marduk dingir aga-azag ina ribi lisharrihu aprati
12. Bel shiptu ellitim muballiṭ mitti
13. Sha ilani kamuti irshu taaru
14. Apshana endu ushassiku eli ilani nakirishu
15. Ana padishunu ibuu amelutu
16. Remenu sha bullu[t]u bashu ittishu
17. Likunama aa immasha amatushu
18. Ina pi çalmat qaqqadu sha ibna qatashu
19. Marduk dingir tu-azag ina hanshi tashu ella pashina littabbal
20. Sha ina shiptishu elli tim issuhu naqab limnuti
21. Dingir sha-zu mudi libbi ilani sha ibarru karshu
22. Epesh limneti la usheçu ittishu
23. Mukin puhru sha ilani muṭib (?)libbishun
24. Mukannish la magiri. . . .
25. Musheshir ketti. . . . . .
26. Sha sarti ushat. . . . .
27. Marduk dingir zi-si nushatbu mche
28. Mukkish shuharratu. . . .
29. Marduk dingir shug-kur shalshish nasih aabi
30. Musappih adishunu. . . .
31. Muballi naphar ragi. .

Verso.

3. . . . [kakkabu. . sha ina shame shupu?]
4. Lu çabit reshu arkat re[shu arkat. . . sha lippalis?]
5. Ma sha Kirbish Tiamat itibbi[ru la nihu]
6. Shumshu lu nibiru ahizu [Kirbish Tiamat]
7. Sha kakkabe shamami alkatsunu likin
8. Kima çeni lirta ilani gimrashun
9. Likme Tiamat niçirtasha lisiq u likri
10. Ahratash nishi labarish ume
11. Lishshima la uktali libil ana çati
12. Ashshu ashri ibna iptiqua dannina
13. Bel matati shumeshu ittabi abu Bel
14. Zikri Igigi imbu naqabshun
15. Ishmema Yau kabittashu itengu
16. Ma sha admeshu usharrihu zikrushu
17. Shu kima yatima Yau lu shumshu
18. Rikis parçea kalishunu libilma

19. Gimri teretia shu littabal
20. Ina zikri hansha ilani rabuti
21. Hansha shumishu imbu ushatiru ulkatsu
22. Laççabtuma mahru likaliin
23. Enqu mudu nótharish lintalku
24. Lishannima abu mari lishahuz
25. Sha re'i u muqidi lipatta uznashun
26. Liggima ana Bel ilani Marduk
27. Matsu liddishsha shu lushalma
28. Kenat amatsu la enat qibitsu
29. Çit pishu la ushtepit ilu ammua
30. Ikkilimmuina ul utarra kisbadsu
31. Ina sabasishu uzzashu ul immahharshu ilu mammun
32. Ruqu ibbashu shu'it(?). . .
33. . Ani u qillati maharshu ibahi. . .

TRADUCTION

COMMENCEMENT DE LA PREMIÈRE TABLETTE

1. Lorsqu'en haut le ciel n'était pas (encore) nommé
2. Et qu'en bas la terre n'avait pas encore de désignation,
3. (Alors) l'océan (Apsu) primordial, leur générateur
4. Et l'aïeul Tiamat (mer), la génératrice d'eux tous,
5. Mêlèrent leurs eaux ensemble,
6. Sans faire pousser un roseau, sans produire un fourré de joncs.
7. Lorsque aucun des dieux ne parut pas (encore),
8. Qu'aucun nom ne fut mentionné, qu'aucun sort ne fut (fixé),
9. (Alors) furent produits les dieux. . . .
10. Lahmou et Lahamou apparurent,
11. Et crûrent. . . . . .
12. Assur et Kishar furent produits. . .
13. Des jours nombreux passèrent, [de longues années s'écoulèrent?]
14. Anou. . .
15. Assur. . . . . .

La fin de cette tablette contenait, sans aucun doute, en premier lieu la genèse des autres dieux principaux comme Bel et Yaou et de leurs enfants et petits-enfants, tels que Mardouk, Sin, Shamash et Ishtar; en second lieu, l'ordre envoyé par les dieux à Tiamat de retrécir ses eaux afin de faire place au ciel et à la terre et le refus de celle-ci, accompagné de paroles injurieuses à l'adresse des dieux.

La deuxième tablette, qui manque entièrement, devait décrire l'effet produit sur les dieux par la provocation de Tiamat

et les mesures qu'ils avaient prises pour la combattre; probablement aussi la défaite infligée aux dieux.

La troisième tablette, malheureusement très mutilée, contenait très vraisemblablement le rapport d'Assur sur l'issue de la bataille, présenté dans une réunion des dieux. Les fragments peu nombreux qui restent permettent néanmoins d'en reconnaître le sens général. Tous les dieux adversaires se joignirent à Tiamat et reçurent d'elle des armes incomparables. Elle remplit de poison et de sang le Grand-Serpent (*Ṣir-mahhu*) aux dents aiguës, revêtit de terreur des *ashnmgalli* (sorte de serpents?) furieux, fit avancer une *bashmu* et un *ṣir-ushshu* (serpent rageur?), la déesse *Lahamu*, un grand *ûmu*, un chien enragé (*kalbu-shegâ*), un homme-scorpion (*gir-tab gab-lu*), un *ûme* tournant, un homme-poisson et un *kusarikku*, en tout onze créatures, en partie à figures animales, qui portaient des armes terribles et ne craignaient pas la bataille. Puis elle éleva son époux *Kingu*, l'agrandit au milieu d'eux, lui donna le commandement en chef (*itlikut mahri pan ummâni*), la dignité royale sur tous les dieux, enfin les tables des sorts, en lui souhaitant que son ordre ne soit pas contredit. Après cela, Assur poursuit : Alors j'envoyai Anou, mais il ne réussit point; Iaou se sauva et revint; enfin je mandai Mardouk, le plus puissant (le sage?) des dieux qui désira (littéralement : Porta son cœur contre) combattre Tiamat. Il ouvrit sa bouche et dit : Si c'est moi qui suis votre vengeur je m'emparerai de Tiamat. . . (*Ashpurma Anum ul il'ma nu-gim-mal iduruma itu ra u'irmarduk ukkallu ilani mahrish tiamat libbasha ublu ipshu pishu itamâ? shummanu anaku mutir* [*gimittikunu*] *akamê tiamatua*. . .). Dans la suite on apprend que les dieux se rendirent en grand nombre (*mutlish*) auprès d'Assur où ils firent un grand festin. Ils mangèrent du blé (?), burent du vin et s'enivrèrent jusqu'à perdre les sens (*ma'dish eṭû*); ensuite ils se rendirent au palais où ils tenaient leurs délibérations (*anu bîtishun itel û*) et remirent les insignes royaux à Mardouk, leur vengeur.

QUATRIÈME TABLETTE

1 Ils le placèrent dans un palais majestueux,
2. En présence de ses parents, il s'établit pour la royauté.

3. Tu es glorifié au milieu de grands dieux.
4. Ton sort n'a pas son pareil, ton ordre est celui d'Anou.
5. Mardouk tu es glorifié au milieu des grands dieux ;
6. Ton sort n'a pas son pareil, ton ordre est celui d'Anou.
7. Depuis longtemps ta parole ne peut être changée,
8. Élever et abaisser est dans ta main,
9. Ce qui sort de ta bouche est ferme, ton ordre ne connaît pas de résistance.
10. Personne parmi les dieux ne peut transgresser ton commandement,
11. L'abondance. . le palais des Dieux.
12. Que le lieu où ils jugent soit ta demeure.
13. Mardouk tu es notre vengeur,
14. Nous te donnons la royauté, toutes les régions de l'univers
15. Tu posséderas, ta parole sera exaltée dans l'assemblée,
16. Tes armes ne failliront jamais, qu'elles anéantissent tes ennemis!
17. Seigneur, ménage la vie de celui qui se confie en toi
18. Et arrache la vie au dieu qui s'est approprié le mal.
19. Ils revêtirent leur compagnon d'un vêtement,
20. Ils adressèrent la parole à Mardouk leur premier-né :
21. Ton sort, ô Seigneur, dépasse celui des dieux,
22. Ordonne qu'il y ait la parole et l'action ;
23. Ouvre ta bouche pour que le vêtement disparaisse ;
24. Dis-lui « reviens » pour que le vêtement réapparaisse.
25. Il parla de sa bouche et le vêtement disparut ;
26. Il lui dit « reviens » et le vêtement se produisit.
27. Lorsque les dieux ses ancêtres virent le résultat de sa parole,
28. Ils se réjouirent et saluèrent Mardouk roi,
29. Ils lui donnèrent à la fois le sceptre, le trône et le gouvernement,
30. Ils lui donnèrent l'arme sans pareille, destructive des ennemis.
31. Va, tranche la vie de Tiamat,
32. Que le vent emporte son sang dans (toutes) les régions.
33. Les dieux ses ancêtres fixèrent le sort du Seigneur,
34. Ils le firent se mettre en route dans un sentier de paix et de salut.
35. Il arrangea l'arc et en fit son arme,
36. Il se munit d'une lance qu'il mit à son côté,
37. Le dieu porta le javelot et le tint dans sa main droite,
38. Il suspendit à sa main gauche l'arc et le carquois,
39. Il plaça l'éclair devant lui,
40. Il remplit son corps de flammes ardentes,
41. Il jeta un filet pour enserrer Kirbish Tamtim,
42. Il retint les quatre vents afin qu'aucun d'eux ne s'échappât,
43. Le vent du sud, du nord, de l'orient, de l'occident.
44. De sa main il prit le filet, cadeau de son père Anou,
45. Il produisit l'ouragan, le vent mauvais, la tempête, le cyclone,
46. Les quatre vents, les sept vents, le vent troublant, le vent sans pareil,

47. Il fit sortir le vent que les sept avaient créé,
48. Pour confondre Kirbish-Tiamat, ils marchèrent derrière lui.
49. Le Seigneur leva la foudre, son arme souveraine,
50. Il monta sur son char, œuvre incomparable de destruction,
51. Il s'y plaça et attacha de sa main les quatre rênes,
52. . . inexorable, abattant, rapide,
53. . . . dont les dents portent la terreur,
54. . . . . portant, habitué à renverser.
55. . . . . l'ardeur du combat,
56. A gauche. . . il ouvrit. .
57. . en. . . revêtu de frayeur,
58. La majesté. .
59. Il dirigea. . son. . et il abattit.
60. Il se dirigea vers la demeure de Tiamat,
61. De ses lèvres... il retint.
62. Lorsqu'il. . prit de ses doigts (?).
63. Ce jour-là les dieux le virent,
64. Les dieux ses ancêtres le virent, les (autres) dieux le virent (aussi).
65. Le Seigneur s'approcha pour le combat et regarda Tiamat,
66. Il chercha le flot de Kingu son époux;
67. Il le vit et confondit son esprit,
68. Son intelligence se vida et son énergie se dérouta;
69. Et les dieux, ses auxiliaires, qui marchaient à côté de lui,
70. Virent. . . le chef qui portait leur. .
71. . . . Tiamat ne tourna pas son dos.
72. De ses lèvres. . sortirent des blasphèmes(?).
73. La mort (?). . du Seigneur des dieux te suit.
74. . leur demeure, ils se réunirent dans ta demeure,
75. Le Seigneur leva la foudre, son arme souveraine,
76. Et il envoya dire à Kirbish-Tiamat, dont il se vengea ainsi :
77. . . . lèves-tu en haut,
78. . . . ton cœur; prépare le combat. . .
79. . . . . leurs parents. . . savent (?),
80. . . . . divinité, descendance. .
81. . . . . à l'époux. .
82. . . . . à l'ordre des dieux,
83. . . . le mal que tu as accompli,
84. . . sur mes pères tu exerças ta méchanceté;
85. Que ta troupe se rallie, qu'elle arrange ses armes.
86. Approche, et nous combattrons toi et moi.
87. Lorsque Tiamat entendit cela,
88. Elle parla orgueilleusement et répéta ses paroles;
89. Tiamat gronda comme les flots soulevés,
90. La base s'ébranla à fond comme une lance. .
91. Elle récita une incantation, elle prononça sa parole

92. Et aux dieux du combat elle fit prendre les armes.
93. Tiamat s'approcha du plus puissant des dieux, Mardouk,
94. Elle engagea la bataille, s'approcha pour le combat.
95. Le Seigneur tendit son piège et l'y enferma,
96. Il plaça devant lui l'ouragan qui se tient en arrière.
97. Tiamat ouvrit la bouche pour l'avaler.
98. Il y fit entrer l'ouragan avant qu'elle fermât ses lèvres
99. Les vents violents remplirent son ventre,
100. Enflèrent son cœur et paralysèrent sa bouche.
101. La pointe de la lance démolit son ventre,
102. Trancha ses entrailles, déchira son cœur.
103. Il la prit et la priva de vie,
104. Il renversa son corps et se posa dessus.
105. Après avoir vaincu la reine Tiamat,
106. Il dispersa ses bandes, il décima sa multitude,
107. Et les dieux, ses auxiliaires, qui marchaient à côté d'elle,
108. Tremblaient de frayeur et tournaient le dos.
109. Il les laissa s'enfuir et ménagea leur vie.
110. Ils furent entourés d'une clôture, impossible de s'en échapper
111. Il les emprisonna et brisa leurs armes.
112. Ils restèrent dans le filet, ils demeurèrent dans la cellule,
113. Dans des régions pleines de gémissements,
114. Portant des chaînes, empêchés par des entraves,
115. Ils remplirent de frayeur les onze créatures,
116. Sa clameur pénétra la plénitude du monde.
117. Il mit des chaînes à leurs mains. . .
118. La totalité de leurs guerriers, il la soumit.
119. Et Kingou qui les. . . . . .
120. Il le prit et le plaça avec les dieux prisonniers
121. Il lui enleva les tables des sorts. Ces. . . . .
122. Il les scella de son sceau et prit. . .
123. Après avoir lié son adversaire. .
124. Et brisé comme un roseau l'ennemi superbe.
125. La puissance d'Ashour se manifesta sur tous les ennemis
126. Le héros Mardouk atteignit le but de Yaou.
127. Et fortifia sa puissance sur les dieux prisonniers,
128. Il revint contre Tiamat qu'il avait enchaînée,
129. Le Seigneur foula la poitrine de Tiamat;
130. De son arme impitoyable, la tête
131. Il lui trancha; les flots de son sang
132. Le vent du nord les emporta dans les contrées.
133. Il le vit et sa face se réjouit et exulta.
134. Des cadeaux de reconnaissance il lui fut apporté
135. Le Seigneur fut satisfait, il regarda le corps (de Tiamat),
136. Il le leva. . . et construisit une œuvre d'art;

137 Il la brisa comme. . . . en deux parties;
138. De la moitié il construisit le ciel et l'établit.
139. Il étendit une cloison et établit une garde,
140. La chargeant de ne point en laisser sortir les eaux.
141. Il traversa les cieux et regarda la terre.
142. Il se plaça en face de l'abime, la demeure de Yaou,
143. Le Seigneur mesura la profondeur de l'abime,
144. Il suspendit l'autre moitié et en forma la terre,
145. Suspendit la terre celui qui avait créé le ciel,
146. Anou, Bel et Yaou il les établit en leurs demeures.

COMMENCEMENT DE LA CINQUIÈME TABLETTE

1. Il organisa les positions des grands dieux,
2. Il consolida les étoiles, leurs semblables, les planetes.
3. Il fixa l'année et fit garder toutes les limites(?).
4. Pour douze mois, il établit trois étoiles.
5. Apres avoir. . . . les jours de l'année,
6. Il erigea la station de Nibiri pour indiquer leur rapport(?).
7. Pour qu'il n'y ait pas d'erreur ni aucune déviation.
8. Il plaça à côte les stations de Bel et de Yaou,
9. Il ouvrit une des grandes portes aux deux flancs du ciel,
10. Il fixa la serrure à gauche et à droite;
11. Au milieu il plaça le zénith.
12. Il fit briller Nannar qui garde la nuit,
13. Il lui destina le gouvernement de la nuit jusqu'au lever du jour.
14. Chaque mois sans cesse il le coiffa d'une couronne,
15. Au debut des mois, pour éclairer les nuits
16. Des rayons brillants, pour illuminer le ciel,
17. Pour revêtir la moitié de la couronne au septième jour.
18. Pour en faire paraitre le quatorzieme jour les deux moitiés chaque mois.
19 . Shamash, lorsque tu brilles au fond du ciel,
20. . . decide. . . .
21. . . . approche-toi de la route de Shamash,
22 . Ishtar se presente que Shamash s'arrête.
23. . . . . Cherche, atteins son chemin,
24. . . . . Approche-toi, exerce le jugement

La sixième tablette, tout à fait perdue, devait encore traiter de l'établissement et de l'administration des dieux célestes représentés par les corps lumineux du ciel, les astres, les étoiles et les constellations. Si elle nous avait été conservée nous aurions une idée claire du plus ancien système astronomique des Babyloniens.

Le fragment qui suit ci-après semble donner le commencement de la septième tablette. Il pourrait strictement appar-

tenir à la sixième, alors il faudrait supposer ou que la cinquième a été très longue ou que la description du ciel n'était que sommaire. Ce dernier cas paraît moins vraisemblable.

COMMENCEMENT DE LA SEPTIÈME (?) TABLETTE

1. Lorsque les dieux dans leur totalité créèrent
2. [Et] firent. . . puissants (?),
3. Ils produisirent les [êtres] vivants.
4. Les animaux du champ, les bêtes du champ, les reptiles du champ;
5. . . . . aux êtres vivants.
6. . . . les animaux et les reptiles de la ville ils. . .
7. . . . le grouillement de l'ensemble des créatures.

PARTIE PRINCIPALE DE LA DERNIÈRE TABLETTE

1. Mardouk dieu. .
2. Qu'il a fixé. .
3. . Leur route. .
4. Qu'il ne soit pas oublié dans les cieux. .
5. Il nomma le dieu Zi-Azag en troisième lieu, faisant des choses excellentes.
6. Mardouk, le dieu de la région propice, Seigneur qui exauce et accorde,
7. Qui accomplit les désirs et les vœux, qui accorde l'abondance,
8. Qui change le peu en abondance,
9. Dont nous ressentons la bienveillance dans les dangers et les périls,
10. Qu'il parle, qu'il loue, qu'il exalte sa gloire,
11. [Sous le nom de] an-aga-azag, quatrièmement, qu'il fasse briller les tiares (?)
12. Seigneur de la sentence (?) pure, qui fait revivre les morts,
13. Qui a exercé la miséricorde envers les dieux prisonniers,
14. Qui a imposé aux dieux ses adversaires de porter le joug (?),
15. Qui a créé les hommes pour les sauver (?),
16. Miséricordieux, qui possède le pouvoir de donner la vie.
17. Que son ordre reste et ne soit jamais oublié,
18. De la bouche du monde à la surface noire que ses mains ont créée.
19. [Sous le nom de] an-tu-azag, cinquièmement, que leur bouche prononce sa mention sacrée.
20. Lui qui par sa sentence pure anéantit la malédiction (?) des méchants,
21. An-sha-zu qui connaît le cœur des dieux, qui voit les intestins,
22. Celui qui ne se fait pas accompagner de faiseurs de mal,
23. Qui consolide l'assemblée des dieux, qui réjouit leur cœur,
24. Qui fait plier les insoumis. . . .
25. Qui fait prospérer le droit. . . .
26. Qui poursuit l'iniquité. . . . . .
27. [Dieu zi-si] qui pousse (?). . . . .

28. Qui. . le flot(?). . . . . .
29. [Sans le nom de?] au-shug-kur, détruit les ennemis(?) comme. . . .
30. Qui abat leurs complots. . . .
31. Qui anéantit la totalité des méchants. . .

Deux lignes détruites.

Verso.

Manquent deux ou trois lignes.

4. Qu'il saisisse la tête et le dos(?). . .
5. Qui a. . . Kirbish-Tiamat,
6. Son nom soit Nibiru, qui prend. . . . .
7. Qu'il fixe la route des étoiles du ciel
8. Qu'il conduise comme des brebis la totalité des dieux,
9. Qu'il emprisonne Tiamat, qu'il sonde ses mystères et qu'il l'opprime.
10. Pour l'avenir des hommes, pour les jours futurs,
11. Qu'il l'emporte, ne la retienne pas et l'enlève à tout jamais.
12. Parce qu'il a construit la terre et ciselé la terre ferme,
13. Il fut nommé « souverain des pays » par le père Bel.
14. Que la parole (violente) des Igigi nomme « le mâle ».
15. Yaou entendit (cela) et son intérieur se réjouit
16. Et fit briller le nom de son fils :
17. Comme moi, que son nom soit Yaou;
18. Qu'il porte le faisceau de tous mes commandements,
19. Qu'il préside à la totalité de mes lois.
20. D'après le nombre des cinquante grands dieux,
21. Il lui donna cinquante noms et privilégia sa situation.
22. Que le chef saisisse et voie (cela),
23. Que le sage et intelligent réfléchisse avec diligence,
24. Qu'il le raconte au père et qu'il le fasse comprendre au fils;
25. Au pasteur et au gardien (= au roi) qu'il fasse prêter l'oreille,
26. (Afin) qu'il se réjouisse au sujet du maître des dieux, Mardouk.
27. Son pays, certes, prospérera, lui-même ira bien,
28. Sa parole sera ferme, son ordre inébranlable,
29. Aucun dieu, quel qu'il soit, ne changera (la parole) qui sort de sa bouche.
30. Est-il indigné, il ne tournera pas sa nuque,
31. Dans sa colère et son courroux aucun dieu ne lui résistera.
32. Possédant un cœur généreux. . .
33. Celui qui commet des péchés et des crimes devant lui. . . .

J. Halévy.

(*A suivre.*)

La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV

Transcrite et traduite par J. HALÉVY

Deuxième partie

Suite

---

246 (B M. 8).

Première lettre de Tušratta, roi de Mitanni, a Aménophis III

Recto.

[1] a-na (?) mun ?)-nu mu-ti ya-šar gal-šu mat mi-iṣ-ri i-šis ya [2] ha-ta-ni ya-sa i-ra-'-am-an-ni ú-sa a-ram-am-mu [3] ki-bi-ma um-ma ! tu-uš-rat-ta [4] šá i-ra-'-a-mu-u-ka -ar mat mi-i-it ta-an-ni-iš ka-ma [5] a-na ya-si šul-mu a-na ka-a-sa lu-u šul-mu a-na bit-ka [6] a-na a-ha-ti-ya ú a-na ri-e hi-ti dam-mes-ka a-na tur-mes-ka [7] a-na iṣ-kil-+bat-mes-ku a-na lib-kur-ra-mes-ku a-na ṣab-gal-ka [8] a-na mat-ka ú a-na mun-mu-ka ag-gis-ag-gis lu-u šul-mu.

[9] a-di ab-ba-mes-ka-ma su-nu it-ti ab-ba-mes-ya ag-gis [10] ir-ta-'-a-mu at-ta ab-bu-ma-ma tir(?)-ma it-ti a-bi-ya [11] ma-a ti-iš da-an-ni-iš ta-ar-ta-'-a-am [12] i-na an-na-at-ta ki-i it-ti ya-a-ha-miš ni-ir-ta-na-'-a-mu [13] a-na x-su el a-bi-ya tu-uš-t-ma 'id [14] an-meš li-me-es-se-ru su-nu ti-ma šá ni-ir-ta-'-a-mu an-ni-ta [15] an-im be-e-li ú an-a-ma-nu-um a-na da-ra-a-ti ki-i šá i-na-an-na [16] lu-u il-ni ib-bi. . .

[17] ú ! ma-ni-e tur-kin-ra-šu šiš ya ki-i iš-hu-ru [18] um-ma lu-u šiš-ya-ma tur-šal-ka a-na dain-ut-ti-ya sim-me [19] a-na nin it-mat-mi-iṣ-ri-im-me ul ul-te-im-ri-iṣ lib-su [20] šá sis-ya ú i-na pa-na tim-ma a-a an-ni-ma-a-a (?) aq-ta-bi [21] u šá šis-ya i-ri-su uk-te-el li-im-si a-na ! ma-ni-e [22] ú i-ta-mar-si ki-i i-mur-si ú ut-te-'-iz-zi ag-gis [23] ú i-na šá-la a-ni i-na mat šá šiš-ya lu-u lu-u du-ši [24] an-is-tar ú an-a-ma-nu-um ki-i lib-bi-šu šá sis-ya li-me-es-še-el-ši.

[25] ! gi-li-ya tur-kin-ya a-ma-te-šu šá šis-ya a-na ya-ši it-ta-se [26] ki-i eš-mu-u ú ta-a-bu ag-gis ú ah-ta-du ki-i ma-du-ti [27] du-an-is um-ma lu-u a-na ku-na an-nu-u šu-u šu-ur-ru-um-ma [28] sa i-na be-ri-ni šá it-ti a-ha-miš šá ni-ir-ta-na-'-a-mu [29] a-nu-um-ma i-na am-mu-ti a-ma-a-ti a-na da-ra-tim-ma lu ni-ir ta-'-am.

[30] a-na šiš-ya ki-i as-bu-ru ú aq-ta-bi um-ma lu-u a-na-ku-ma [31] ki-ma ma-a-du-ti ta-an-ni-is lu ni-ir-ta-na-'-am ú i-na be-ri-ni [32] lu-u ta-a-pa-nu ú a-na šis-ya aq-ta-bi um-ma-a šis-ya [33] el a-bi-ya x šu lu-u u-te-it-te-ra-an-ni.

[34] ú a-na šiš-ya kù-gi-meš ma-a-at-ta e-te-ri-iš um-ma-a el a-bi-ya [35] lu-u-še-im-'-id-an-ni-ma šiš-ya lu-u u-še-bil-an-ni [36] ú a-hu-ya kù-gi-meš ma-a-at-ta du-ul-te-bi-la aš-šu [37] nam-ha-ra kù-gi-meš gal-meš ú iṣ-ṣir kù-gi-meš gal-meš .-te-bil-aš-šu [38] gùr kù-gi-meš ki-ma ša urud ma-zu-u du-ul-te-bil-an-ni.

[39] pa-za tu ‖ gi-li-ya a-na šiš-ya aš-bu-ru ù kù-gi-meš [40] e-te-ri-iš um-ma lu-u a-na-ku-ma šiš-ya el a-bi-ya. [41] lu-u u-te-it-te-ra-an ni-ik-gi-meš ma-a-at-ta [42] sa si-ip-ra la ib-šu li-iš-e-bi-la-an-ni.

Verso.

[43] šiš-ya el a-bi-ya ma-a-ti-iš li-še-bi-la-an-ni [44] ù a-ka-an-na a-na šiš-ya aq-ta-bi um-ma-a ka-a-aš-ka [45] sa a-ba a-bi-ya e-ib-bu-ùš um-ma lu-u a-na-ku-ma ki-me-e [46] ki-i-ni a-rù-ni u-nu-u-ta e-ib-bu-uš-ma a-ku [47] ù a-ka-an-na ab-bu-na aq-ta-bi kù-gi-meš sa šiš-ya u-še-bi-lu [48] a-na te-ir-ha tim-ma li-iš-e-bi-il.

[49] i-na-an-na šiš-ya ku-gi-meš ul-te-bil u-qab-bi-i um-ma a [50] mi-i-iz ma-a-ku ù la la mi-iz-ma-a-at ù a-na si-ip-ri [51] ip-si-it ù šùm-ma ab-bu-na a-na si-ip-ri-im-ma ip-še-it [52] ú aš-šum an-ni-ti ab-ta-du ag-gis-ma ù mi-nu-um-me-e [53] sa šiš-ya u-še-bi-lu ù an-mi-ti ag-giš ha-da-a-ku.

[54] a-nu-um-ma i-na-an-na a-na šiš-ya al-ta-bar ù šiš-ya [55] el ša a-bi-ya ri-'-an-u-ta li-še-im-' id-an-ni a-nu-um-ma [56] kù-gi meš a-na šiš-ya e-te-ri-iš ù kù-gi-meš sa a-na šiš-ya [57] e-ri-su a-na u-su a-na e-ri-si-il-la-ak ‖ tum [58] a-na sa ka-ra-aš-ki ù i-na ša-nu-ut-ti-su a-na te-ir-ha-ti.

[59] ù šiš-ya kù-gi-meš ﹏ ma-a-ti-iš ag-gis ša a-na si-ip-ri la ib-šu [60] iš-ya li-še-bil-an-ni ù šiš-ya el ša a-bi-ya kù-gi li-še-bi-la [61] ù i-nu-ub-bi-mat ša šiš-ya kù-gi-meš ki-i e-be-ri ma-a-ta-at [62] an-meš šame-eš še-ru-šu-ma ki-i-me-e ki-i sa i-na-an-na i-na-mat [63] sa šiš-ya kù-gi-meš ma-'-a-ta-at ù x su el ki-i ša i-na-an-na [64] kù-gi-meš li-še-im-'-id ù kù-gi-meš sa e-ri-su i-na-ab šiš-ya [65] lu-u la-a im-mar-ra-aš ú ad-du-ya lib-bi šiš-ya lu-u la a [66] u-sa-am ra-aš ú šiš-ya kù-gi-meš ša a-na si-ip-ri la ib-šu [67] ma-a-ti-iš da-an-ni-iš li-še-e-bi-la-an-ni [68] ù mi-nu-um-me-e sa šiš-ya ha-aš-hu a-na bit-šu li-iš-bur-ma [69] li-il-gi ù a-na-ku sul-ma-an sa šiš-ya i-ri-šu lu-ut-ti-in [70] mat an-ni-tum sa šiš-ya mat-zu ù bit an-ni-tum ša šiš-ya bit-zu.

[71] a-nu-um-ma tur-kin ya a-na šiš-ya al-ta-bar ‖ gi-li-ya ù šiš-ya [72] lu-u la-a i-gal-la-a-su ha-mut-ta li-mis-sir-šu-ma li-il-li-ik [73] ki-me-e sa šiš-ya sul-ma-an-su e-še-im-me ma-a-ti-iš ag-gis lu hi-it-te [74] a-na da-a-ra-tim-ma sa šiš-ya šul-ma-an-su lu-ul-te-im-me [75] ù a-ma-a-tum an-na-a-tum sa ni-il-ta-nap-pa-ru an-im be-e-li [76] ú an a-na-nu-um li-mis-sir-su-nu-ti-ma ù i-na pa-ni-su-nu [77] li-ik-su-du ù ki-i ša i-na-an-na a-di-šu-nu-ma lu-u ma-as-lu [78] ki-i-me-e i-na-an-na ni-ir-ta-na-'-am ù ki-i sa i-na an-na [79] a-na da-a-ra-ti-im-ma lu-u ni-ir-ta-na-'-am.

[80] a-nu-um-ma a-na šul-ma-a-ni-su sa šiš-ya ‖ gal kù-gi tam-lu-u tak-za-kur-kur [81] iv gar-si ‖ ma-ni-in-nu gab-bu-ut-tum xx tak-za-kur-kur xvii kù-gi-meš [82] ša qabal-su tak-za-kur-kur kù-gi gar-ra ‖ ma-ni-in-nu gab-bu-tum xii tak-za-ṭu [83] xi kù-gi sa zu-uh-zi an-ištar sa qabal-šu tak-za-ṭu-kur kù-gi gar-ra [84] x ši-mi-it-tum ib-kur-ra-meš x iš-kil-+bat-meš iš-meš qa-du mim-mu-šu-nu [85] ù xxx sal-uš-mes a-na šul-ma-a-ni ša šiš-ya ul-te-bil.

TRADUCTION

Recto.

A Nimmuriya, grand roi, roi du pays d'Égypte, mon frère, mon gendre qui m'aime et que j'aime, il est dit ceci :

(Moi) Tušratta qui t'aime, roi du pays de Mitanni, ton frère, je me porte bien ; porte-toi bien aussi. Je te salue sincèrement, ainsi que ta maison, mes sœurs, tes autres femmes, tes enfants, tes chars, tes chevaux, ta grande armée, ton pays et ta personne.

Au temps de tes pères, ceux-ci étaient les meilleurs amis des miens ; toi (aussi) tu as été autrefois un très bon ami de mon père. Maintenant, tu dois faire que nous nous aimions dix fois plus qu'ils ont aimé mon père(?). Que les dieux bénissent ceux que nous aimons ; que les dieux Hadad et Amanum fassent durer cet état jusqu'à l'éternité.

Lorsque tu as envoyé Mane ton messager me dire ce qui suit : « Mon frère, envoie-moi ta fille pour être mon épouse et dame du pays d'Égypte », je ne me suis pas opposé au désir de mon frère et tout de suite j'ai donné mon consentement et j'ai fait voir à Mané celle que mon frère avait demandée, et celui-ci en la voyant s'est hâté de l'emmener et de la conduire dans le pays de mon frère en paix. Que les dieux Istar et Amanum la rendent sympathique au cœur de mon frère.

Giliya, mon messager, m'a apporté les nouvelles de mon frère, et lorsque j'en ai pris connaissance je m'en suis extrêmement réjoui en disant : combien(?) je suis heureux(?) de cette liaison entre nous qui nous aimons l'un l'autre ; à cause de ces sentiments nous nous aimerons toujours.

Et lorsque j'ai envoyé (le messager) près de mon frère, j'ai dit ainsi : Plus nous nous aimons plus nous sommes heureux, et j'ai ajouté ceci au sujet de mon frère : Certes, il me témoignera son estime dix fois plus qu'à mon père.

Et j'ai demandé beaucoup d'or à mon frère en disant : Certes, mon frère m'en enverra une plus grande somme qu'à mon père, auquel tu en as envoyé une grande quantité ; de grands *nambar* d'or, de grands *iš-šir* d'or ; envoie-moi donc des briques d'or aussi grandes que les briques de cuivre fondu(?).

Puis(?) j'ai envoyé Giliya vers mon frère et je lui ai demandé de l'or en disant que mon frère me témoigne son estime plus qu'à mon père et qu'il m'envoie une quantité innombrable d'or.

Verso.

Que mon frère m'en envoie plus qu'à mon père, c'est ainsi que j'ai dit à mon frère : Ton palais(?) que mon grand père a construit(?), moi comme. . . . . et j'en fabriquerai le mobilier(?), et j'ai ajouté aussitôt(?) : L'or que mon frère enverra qu'il l'envoie en guise de dot.

Ensuite(?) mon frère m'a envoyé de l'or ; je me suis dit : Je suis dégagé(?), mais toi, mon frère, tu n'es pas quitte(?) ; c'est suffisant pour la fabrication(?) des objets, c'est avant tout(?) pour la fabrication(?) des

objets(?), c'est pour cela que je me suis beaucoup réjoui et tout ce que mon frère m'en enverra me causera une grande joie.

Maintenant j'envoie de nouveau un messager à mon frère afin qu'il témoigne son amitié plus qu'à mon père et pour lui demander de l'or et j'en demande une quantité deux fois plus grande : la moitié pour (le mobilier de) ton palais(?), l'autre moitié en guise de dot.

Que mon frère m'envoie de l'or en quantité innombrable, incomparablement plus qu'à mon père, car dans le pays de mon frère l'or est aussi nombreux que la poussière; les dieux du ciel ont béni son pays avec une abondance extraordinaire d'or, qu'il m'en envoie une quantité dix fois plus grande.

Que l'or que je désire ne cause pas de chagrin au cœur de mon frère ni au mien; qu'il m'en envoie donc une quantité innombrable et tout ce dont mon frère a besoin pour sa maison qu'il l'envoie chercher. Je donnerai à mon frère comme cadeau ce qu'il désire : ce pays est son pays et cette maison sa maison.

Je viens d'envoyer Giliya vers mon frère; qu'il ne le retienne pas et qu'il le laisse partir promptement. Lorsque je prendrai connaissance du cadeau de mon frère, je lui en serai éternellement reconnaissant. Les dons que nous nous envoyons réciproquement, les dieux Hadad, le seigneur, et Amanum les dirigeront et les feront parvenir à leur destination afin qu'ils puissent se continuer dans les mêmes conditions qu'à présent et que notre amitié actuelle demeure éternellement.

Voici ce que j'envoie comme cadeau à mon frère :

1 *gal* d'or *tamlu* de pierre *za-kar-kar*; IV *gar ši*, un *maninnu*, totalité(?) XX pierres *za-kar-kar*; XVIII pièces(?) d'or, au milieu, pierre *za-kar-kar* dorée(?); 1 *maninnu*, total(?) XXII pierres *za-ḫa*; XI pièces(?) d'or, *uḫuz* d'Astar, au milieu, pierre *za-ḫa-kar* dorée(?); X attelages de chevaux; X chars de bois avec leur fourniture; XXX eunuques.

247 (B. M. 9).

DEUXIÈME LETTRE DE TUŠRATTA, ROI DE MITANNI, A AMÉNOPHIS III

Recto.

(1) a-na ǂ ni-ib-mu-a-ri-ya šàr mat mi-iṣ-ri-i (2) šiš-ya ki-bi-ma (3) um-ma ǂ tu-uš-še-rat-ta šàr mat mi-i-it ta-an-ni (4) šiš-ka-na a-na ya-ši sul-mu (5) a-na ka-a-ša lu-u sul-mu a-na šal-gi-lu-ḫi-pa (6) a-ba-ti-ya lu-u sul-mu a-na bit-ka (7) a-na dam-meš-ka a-na tur-meš-ka a-na lú-gal-meš-ka (8) a-na ṣab-meš pa-ra-ti-ku a-na ìb-kur-ra-meš-ka (9) a-na iṣ-kil+bat-meš-ka ù a-na ḫb-bi mat-ka (10) ta-an-ni-iš lu-u šul-mu.

(11) iš-tu i-na iṣ-gu-za ša a-bi-ya u-ši-bu (12) ù ṣi-ih-ri-ku ù ǂ par-bi a-na-ta (13) la-pa-ni-ta a-na mat-ti-ya i-te-bu-uš-ma (14) ù be-el-šu id-du-uk ù aš-šum an-ni-tim (15) ya-si it-ti ša i-ra-'-a-an-ni-ni da-bu-u-ta (16) la u-na-aš-ša-ru-an-ni ù a-na-ku ab-bu-na-ma (17) aš-šum a-ma-a-ti an-na-tim a-pa-na-a-tim (18) ša i-na mat-ti-ya in-ni-ip-šu ul im-te-ki (19) ù lú-meš ta-a-ia-ni-šu ša ǂ ar-ta-aš-šu-ma-ra (20) šiš-ya qa-du mi-im-mu-šu-nu ad-du-uk-šu-nu-ti.

[21] ki-i at-ta it-ti a-bi-ya da-ba-a-ta [22] û aš-šum an-ni-tim al-ta-bar-ma aq-ta-ba-ak-ku [23] ki-me-e iš-ya i-še-im-me-šu-nu-ma [24] û i-ha-ad-du a-bu-ya i-ra-'-am-ka [25] û at-ta ab-bu-na-ma a-bu-ya [26] ta-ra-'-am-šu û a-bu-ya [27] ki i-ra-a-mu a-ha-a-ti a-na ka-a-ša [28] .-ta-na-ak-ku û ? an-nu-um-ma sa [?]? [29] ki-i ka-a-šu it-ti a-bi-ya.

[30] . ti-ma ab-bu-na-ma sa šiš-ya [31] ki-i id-du-u sa lib ?-bi mat ha-at-ta.

Verso.

[32] gap-pa-am-ma ki-i lú-kùr-meš a-na mat-ti-ya [33] it-ta-al-ku an-in be-li a-na qa-ti-ya [34] id-din-šu-ma û a-l-du-uk-šu [35] iš-tu gab-bi-šu-nu ša i-na mat-ti-šu ša i-du-ru ya-nu.

[36] a-nu-um-ma i iš-kil+bat u lú-kur-ra-meš [37] i lú-zu-ha-ru ! sal-zu-har-tum [38] ša hu-ub-ti-a mat ha-at-ti ul-te-bi-la-ak-ku.

[39] a-na šul-ma-ni sa šiš-ya v iš-kil+bat-meš [40] v ši-nit-tum lú-kur-ra-meš ul-te-bi-la-ak-ku.

[41] û a-na šul-ma-ni ša šal-gi-lu hi-pa [42] a ha-ti-ya i nu-tum tu-ti-na-tum kù-gi [43] i nu-tum an-za-ba-tu kù-gi i ma-aš-hu kù-gi 44 û i tak-ta-ba-tum sa-ni-hi ga-ma-lu u [45] ul-te-bi-la-aš-ši.

[46] a-nu-um-ma ! gi-li-ya lu-lub-li [47] û ! tum-ni-ib-ip-ri al-ta-bar-šu-nu šiš-ya ha-mu-ut-ta [48] li-meš sir-šu-nu-ma te-e-ma ha-mu-ut-ta [49] li-te-ru-ni-im-ma ki-me-e šul-ma-an-šu [50] sa šiš-ya e-še-im-me-ma û a-ha-ad-du.

[51] šiš-ya da-bu-u-ta it-ti-ya li-bi-'-i [52] û šiš-ya tur-meš-ki-in-ri šu li-iš-bu-ra-am-ma [53] ki-me-e šul-ma-an-šu ša šiš-ya [54] i-li-ik-ku-ni-im-ma û e-še-im-me.

TRADUCTION

Recto.

A Nibmuariya, roi du pays d'Égypte, ton frère, il est dit ceci :

Moi Tusratta, roi du pays de Mittanni, ton frère, je me porte bien ; porte-toi bien aussi, ainsi que ma sœur Giluhipa ; je salue aussi très sincèrement ta maison, tes femmes, tes enfants, tes grands, tes gardes, tes chevaux, tes chars et tout (?) ton pays.

Au moment où je suis monté sur le trône de mon père, étant tout jeune, Parsatatta fit une révolution dans mon pays et tua son maître. A cause de cela ni moi ni ceux que nous aimons ne nous sommes envoyé aucune salutation réciproque, et moi à cause des révoltes qui eurent lieu alors dans mon pays, je ?, n'ai pas voyagé (?) et j'ai tué les assassins de mon frère Artassumara avec toute leur suite.

Comme tu as été bien avec mon père, je te fais part de cette nouvelle, afin que toi, mon frère, en aies connaissance et t'en réjouisses. Mon père t'a aimé et tu as aussi aimé alors mon père, et comme ami (?) il t'a donné ma sœur (?) et maintenant. . . comme toi avec mon père.

Verso.

. . . aussi que mon frère sache (?) que les soldats (?) de l'intérieur du pays de Hatti s'étaient rendus comme des ennemis dans mon pays ; le dieu

Hadad les a livrés dans mes mains et je les ai tués tous; aucun d'eux n'est retourné dans son pays.

Maintenant je t'envoie : 1 char, 11 chevaux, 1 jeune homme et 1 jeune fille, qui proviennent du butin du pays de Hatti.

Comme cadeau j'envoie à mon frère V chars et V attelages de chevaux.

Comme cadeau de Gilukhipa, ma sœur : 1 *nutam* de corset en or; 1 *nutam* de boucles d'oreille en or; 1 *mašha* d'or et 1 pierre *tabatum*, pleine de bonne huile.

Maintenant Giliya, mon serviteur, et Tumnipipri, sont ceux que j'ai envoyés (comme messagers); que mon frère les expédie promptement afin qu'ils m'apportent une prompte réponse et aussi afin que j'aie le plaisir d'entendre de bonnes nouvelles de mon frère.

Que mon frère continue son amitié avec moi et qu'il m'envoie des messagers afin de m'accuser réception du cadeau que je viens de lui adresser.

248 (B. M. 10).

TROISIÈME LETTRE DE TUŠRATTA, ROI DE MITANNI, A AMÉNOPHIS III

Recto.

[1] a-na ᵈ ni-im-mu-ri-ya šàr mat mi-iṣ-ri-i [2] šiš-ya ha-ta-ni-ya ša a-ra-'-a-mu [3] ù ša i-ra-'-a-ma-an-ni ki-bi-ma [4] um-ma ᵈ du-uš-rat-ta šàr mi-it-ta-an-ni [5] ša i-ra-'-a-mu-ka e-mu-ka-ma [6] a-na ya-ši šul-mu a-na ka-a-ša lu-u šul-mu [7] a-na bit-ka a-na šul-ta-a tum-bi pa-ar-sal-ya [8] a-na dam-ka ša ta-ra-'-a-mu lu šul-mu [9] a-na dam-meš-ka a-na tur-mes-ka a-na lú-mes gal-ka [10] a-na iṣ-ki-i-bat-meš-ka a-na lú kur-ra-mes-ka [11] a-na ṣab-mes-ka a-na mat-ka ù a-na [12] mim-mu-ka ag-gis ag-gis-lu-u šul-mu.

[13] um-ma an-ištar ša er-ni-i-ma-a nin mat mat [14] gab-bi-ši-na-ma a-na mat mi-iṣ-ri-i [15] i-na mat ša a-ra-'-mu lu-ul-lik-ku-me [16] lu uz-za-bi-ir-me a-nu-um-ma i-na-an-na [17] al-te-e-bil ma it-tal-ka.

[18] a-na um-ma i-na tir-ṣi a-bi-ya-ma [19] an-ištar be-tum i-na mat ša-a-ši it-tal-ka [20] ù ki-i-me-e i-na pa-an-a-nu-um-ma.

Sur le bord.

[21] it-ta-šab ma-ak-te-ib bi-du-ši (?).

Verso.

[22] ù i-na an-na-ši-ya a-na x-su [23] mub-sa pa-na a-ti li-gi-ib-bi-is-si [24] ši-ya li-gi-ib-bi-is-su i-na ha-di-e [25] li-mis-sir-su-ma li-du-u-ru.

[26] an-ištar nin ša-me-e ši-ya ù ya-ši [27] li-iṣ-ṣur-an-na-ši i-na ṣi-in-ni-mes [28] ù bi-du-ta ra-bi-ta nin-ne (?) [29] a-na ki-la-a-al-li-ni i-id-din-an-na-ši-ma [30] ù ki-i ta-a-bi i-ni-hu-uš.

[31] an-ištar a-na ya-ši-ma-a i-li [32] ù a-na ši-ya la-a iš-šu.

TRADUCTION

Recto.

A Nimmuriya, roi du pays d'Égypte, mon frère, mon gendre que j'aime et qui m'aime, il est dit ceci :

(Moi) Dušratta, roi de Mitanni qui t'aime, ton beau-père, je me porte bien; je vous salue, toi, ta maison, Tatuḫipa ma fille, ta femme que tu aimes; que tes femmes, tes enfants, tes grands, tes chars, tes chevaux, tes troupes, ton pays et tout ce que tu possèdes aillent bien.

(Je dis) ceci : Astarté de Nina, dame des pays, est allée plusieurs fois dans le pays d'Égypte que j'aime et en est revenue; cette fois aussi, on l'a enlevée et elle est partie.

Lorsque du temps de mon père ma dame Astarté est allée en Égypte, elle a été placée comme elle l'avait été devant nous et on l'a traitée avec honneur.

Verso.

Maintenant que mon frère l'honore dix fois plus qu'auparavant, que mon frère la traite avec honneur et qu'il lui permette de revenir.

Que la déesse Astarté, dame du ciel et de la terre, nous protège, toi et moi, qu'elle nous donne cent éponymats d'années afin que nous soyons heureux.

La déesse Astarté s'est montrée grande pour moi, ne sera-t-elle rien pour toi?

249 (B. M. 11).

LETTRE DE TUŠRATTA, ROI DE MITANNI, A LA REINE

Recto.

[1] a-na. . . . niu mat mi-iṣ-. . . [2] um-ma ‡ du-uš-rat-ta šăr mi. . . [3] šul-mu a-na ka-a-ši lu-u šul-mu [4] tur-ka lu-u šul-mu a-na šal-ta-a-tum-ḫi-pa . . 5] bit-gi-a-ka lu u šul-mu a-na mat-mes-ka a. . . [6] ù mim mu-ka ag-giš ag-giš lu-u šul-mu.

[7] at-ti-i-ma ti-i-ta-an-ni ki-i-me-e. . . [8] ‡ mi-im-mu-ri-ya mu-ti-i-ka ar. . . [9] ù mi-im-mu-ri-ya ab-bu-na mu. . . [10] ki-i-me-e it-ti-ya ir-ta-na-'-am. . . [11] . na [?] ‡ mi-im-mu-ri-ya mu-ti-i-ki ša a-ma. . . [12]. . . ša a-dab-bu-bu ù ‡ mi-im-mu-ri-ya. . . [13]. . . na mu-ti-i-ki a-ma-te-mes a-na ya-si. . [14] il-ta-na-ap-pa-ru ù ša i-dab-bu-bu at ti i [15]. . ya ù ‡ ma-ni-e i-te ù at-ti-i-ma [16]. . . . el gab-bi-šu-nu-ma ti i-te a-ma-te-mes [17]. . a-ha-mi is ni-id-bu-bu ma-am-ma [18]. . . um-ma la i te-šu-nu.

[19] a-nu-um ma at-ti-i-ma a-na ‡ gi-li ya [20]. . . ta-bi a-na be-li-ka ki-bi i. . [21] ‡ mi-im-mu-ri-ya mu-ti it-ti a-bi-i-ka [22] . ta-na-'-am-me ù ak-ka-a-ša it ta-zar is. . [23]. . . it-ti a-bi-i-ka ra-'-mu-ut-ta-su la im. . . [24]. . àš-ra-na ša il-ta-na-ap-pa-ru la ip. . [25]. . an-na at-ta it-ti ‡ mi-im-mu-ri-ya [26]. . . ra-'-mu-ut ka la ta ma-aš-ši-ra. . . [27] ru-ub-bi ù u-zu-ur-šu. . . [28] hi-du-ti ta-al-ta-na-ap. . . [29]. . . . ar-ra-az. . . [30]. . . . . mu-ti-i-ka ra-'-mu-ut. . . [31]. . . . uu i-na-an-na a. . . [32]. . . ka a-na x šu [33]. . . . am ù a-ma-a-te. . .

Verso.

[34]. . . . mi-i-ni i-na. . [35]. . . . ki it-ti-na ù an-ni. . [36]. . . na-ta-a-ni i-te. . [37]. . . šu-u um-ma a-na. . [38]. . . šu ‡ na-ap-hur-

ri-ya. . . [39]. . . . ŭ a-nu-um-ma i-na. . . [40]. . . i-na-an-ti-nu la. . . [41]. . . i-ma i-na bi-ki a. . . [42]. . . ŭ a-na pa-ni ‖ na-ap-hur. . . [43]. . . a ta-at-ru-uṣ šum-ma. . . . [44]. . . . la ta-tar-ra-aṣ ŭ. . . [45]. . . i-te gar-gar-meš ša kŭ-gi ub-bu. . . [46] . na ‖ na-ap-hur-ri-ya li-id-di-na la mi-im-ma. . [47]. . bi lu-u-la-a ŭ-ša-am-ra-aṣ-ma la-a. . . [48]. . a-bi šu x šu li-i-it-te-ir-an. . [49]. . . . . ra-a-'-mu-ti ŭ i-na gu-ub-bu. .

[50]. . . ad-du-ki lŭ-tur-meš-ki-ni-ki it-ti lŭ-tur. . . [51]. . . ‖ na-ap-hur-ri-ya [52]. . . šal i-u-ni dam-ya li-il. . . [53] a-na ma-al-ta-ri-is-ma ŭ lŭ-tur. . . [54]. . . šal-i-u-ni dam-ya a-na. . . [55] li-il-li-ku a-na ma-al-ta. . .

[56] a-nu-um-ma a-na šul-ma-ni-i-ka. . [57]. . tak ta-pa-tum ša ni ta-a-pa. . [58] ‖ nu-tum tak-meš.

TRADUCTION

Recto.

A. . . dame du pays d'Égypte. . il est dit ceci : (Moi) Dušratta, roi de Mit(anni), je me porte bien, toi aussi porte-toi bien, de même. . . ton fils; que Tatuhipa, ta bru, tes pays. . et tout ce que tu possèdes aillent aussi bien que possible.

Tu me connais comme. . . . Mimmuriya, ton époux. . . et Mimmuriya alors. . . comme avec (?) moi il aima. . . Mimmuriya, ton époux qui. . . la parole que je prononçai, et Mimmuriya. . . . à ton époux, qu'il m'envoie de ses nouvelles et de ce qu'il désire (?), toi, ma. . . et Mané sait, et toi, tu connais les choses plus qu'eux tous. . . que nous nous sommes dites; personne autre ne les connaît.

Maintenant, tu as parlé à Giliya ainsi : Dis à ton seigneur : Mimmuriya, mon époux, était l'ami de ton père et il te conservera aussi son amitié; il n'a pas. . son amitié avec ton père. . qu'il a envoyé et il n'a pas. . . le. . . Maintenant n'interromps pas l'amitié avec Mimmuriya. . entoure-le de tes soins (?), envoie avec joie. . . dirige.

. . . ton époux l'amitié. . . Maintenant. . . aimons-nous dix fois plus et les nouvelles. . .

Verso.

Pourquoi dans. . . avec nous et ceci. . . lui, ainsi à son. . . Naphurriya. . . et voici dans. . . nous donnera, ne

. . . toi, de ta bouche. . . et en présence de Naphurriya. . . tu as adressé. Si. . . n'adresses pas, et. . . il sait (?), des gar-gar d'or. A Naphurriya qu'il donne et rien ne. . . afin qu'il ne le chagrine pas, qu'il l'aime dix fois plus que son père. . . amitié et en. . .

. . . . ton messager avec le mien. . . Naphurriya avec. . . Iuni, mon épouse que. . . en cachette (?) et. . . messager, Iuni mon épouse, à. . qu'il le prenne secrètement.

Voici, je t'envoie comme cadeau. . . boîtes (en pierre) d'huile, boîte. .

1 *rutum* de pierres.

(*A suivre.*)

INTRODUCTION

AU

Déchiffrement des inscriptions pseudo-hittites ou anatoliennes

Suite et fin[1].

IV

Avant d'aller plus loin, il me semble utile de constater l'existence de lettres homophones dans le système d'écriture que nous étudions. J'en puis produire quatre exemples, qui sont au moins assez vraisemblables :

L'inscription de Bor (l. 1) donne à l'endroit où l'on s'attend à la formule « je suis », les trois caractères ; étant donné que les deux premiers expriment le pronom *je*, *ego*, il s'ensuit que est l'équivalent de , *mi*.

Les inscriptions de Hamath II et III montrent le signe à la même place où H I porte les deux signes , tandis que Marasch I offre le groupe comme premier élément d'un nom propre; cette coïncidence fait voir l'équivalence des deux caractères et .

Le nom propre auquel je viens de faire allusion s'écrit d'abord et un peu plus loin , et, comme ces lettres finales appartiennent visiblement à la substance du nom, il faut en conclure qu'elles sont homophones, ou du moins homéophones, c'est-à-dire qu'elles expriment soit la même syllabe, soit la même consonne avec des voyelles différentes. Cette dernière supposition me paraît plus vraisemblable.

Un même nom propre est accompagné d'un groupe de trois lettres qui s'écrit dans la même inscription (M I) tantôt (l. 1), tantôt (l. 2). Serait-ce trop se hasarder en voyant dans un équivalent de ?

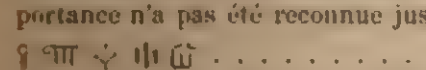
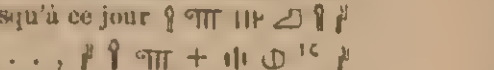
Dans ces exemples, comme dans d'autres cas analogues que l'on rencontrera plus loin, il reste souvent indécis s'il y

1. Voir le fascicule de janvier, p. 55-62.

à là une équivalence entière ou seulement partielle, mais comme la voyelle finale du mot est parfois de peu d'importance dans les écritures syllabiques, l'observation de ces sortes de variantes aide parfois à dégager la valeur exacte de la consonne commune à tous les caractères du même genre.

V

Nous passons maintenant dans un domaine où les ténèbres s'épaississent autour de nous d'une manière presque impénétrable. Notre route est remplie de pièges et de fausses pistes impossibles à éviter par suite de notre ignorance de la langue et de l'écriture. Je me serais entièrement abstenu d'aller plus loin, si la disposition de certains groupes de caractères ne permettait de saisir la nature générale de la phrase et parfois celle de quelques-uns de ces groupes, spécialement de ceux qui figurent des noms propres. Ce point de repère trouvé, on ne résiste plus à la tentation d'analyser les éléments dont ils se composent, mais pour diminuer autant que possible les chances d'erreur et afin d'éviter les spéculations à perte de vue, il faut savoir se borner aux groupes qui contiennent plusieurs caractères déjà déchiffrés. Même alors, la fixation de la lecture ne doit pas se faire au hasard, mais doit être appuyée par des rapprochements de faits observés dans la région d'où proviennent les inscriptions. Dans ces limites, l'hypothèse n'est pas seulement légitime, mais elle constitue le seul moyen de dégager la solution définitive du problème, car c'est à travers les tâtonnements opérés avec méthode que se trouve le sentier qui mène à la découverte de l'inconnu.

M 1, 4-5, offre une série de groupes analogues dont l'importance n'a pas été reconnue jusqu'à ce jour   . Nous sommes sans aucun doute en présence de noms d'homme formant une série généalogique qu'on peut représenter par « *x* fils de *y*, fils de *y*, fils de *z* ». L'identité du second et du troisième ne doit pas étonner; on trouve chez tous les peuples des individus qui portent le même nom que leur père. L'idée de filiation est rendue par le signe qui

paraît être un idéogramme. Comme le dernier nom se compose de signes inconnus dont le premier n'est pas tout à fait distinct, nous le laisserons de côté et nous bornerons nos investigations aux trois premiers seulement, qui ne sont en réalité que deux. En transcrivant les lettres déchiffrées plus haut, on a *i-ga*-𒄩-𒂍-*i*, fils de *i-ga*-+-*a*-𒀀, fils de *i-ga*-+-*a*-𒀭, c'est-à-dire trois (deux) noms qui débutent par l'élément commun *i-ga*, tandis que leurs parties finales ne renferment chacune que deux caractères non déchiffrés. La considération suivante comblera peut-être cette lacune.

L'élément initial figure souvent dans les noms propres ciliciens[1] où, à l'égal de Ῥῶ, de Τροκο et de Σανδα et d'autres encore, il semble être un nom divin. Même le dieu cilicien Ἰάπετος paraît se composer de deux parties et signifier quelque chose comme Ια le grand, le fort ou quelque autre épithète de ce genre. Le premier nom que je viens de citer, *i-ga*-𒄩-𒂍-*i*, se termine par *i*; si l'on admet que 𒂍 figure la syllabe *li*, on ne peut pas résister à la tentation de prendre le signe 𒄩 pour *ga* et d'obtenir ainsi la forme *i-ga-ga-li-i*, qui rappelle aussitôt le nom cilicien transcrit par les Grecs Ἀγγάλα ou Ἀαγάλα; l'interalation de la nasale devant le *g* est des plus naturelles, comparez *sagara* et *sangara*; la transcription de Ια par Α est plus difficile à expliquer, mais elle pourrait bien être le reflet d'une prononciation plus moderne. Du reste, alors même que l'on admettrait la différence du composant Α, on devra néanmoins reconnaître la légitimité d'un nom anatolien *i-ga-ga-li*, qui se transcrirait en grec Ἰάγγαλα ou Ἰαγγάλα.

Les deux variantes du second nom *i-ga*-+-*a*-𒀀 et *i-ga*-+-*a*-𒀭 rappellent, aussi bien par l'élément initial *i-ga* que par l'intercalation de la voyelle *a* entre deux syllabes visiblement consonantiques, les trois derniers composants des noms d'homme non sémitiques *Bi-ri-ya-ma-za* et *Nam-ya-ma-za* ou *zi*, Br. 30[1] que l'on rencontre dans les inscriptions de Tell-Amarna, nos 7 et 142, et qui se reconnaissent au premier aspect comme divisibles, l'un en *Biri*-+*iya*-+*maza*,

1 Un nombre considérable de ces noms propres ont été réunis dans l'intéressant mémoire de M. Ed. Sachau, intitulé : *Beiträge zur Cilicischen Epigraphik* (Z. A., VII, p. 85-105).

l'autre en *Nam*+(*i*)*ya*+*maza* ; l'élément *maza* forme aussi le second composant du nom également non sémitique *Abamazi* (B 196), tandis que *Biri* seul forme un nom propre dans B 44, et cela doit être aussi le cas de *Nam* qui constitue le second élément du nom cilicien Ραμζας (B H nos 27, 56, 58) pour Ρα-μζας. Ces considérations semblent de nature à jeter un nouveau jour sur les noms précités de l'inscription de Maraseh, et nous sommes porté à croire que nous y avons précisément les formes d'El-Amarna dépouillées de leurs éléments initials *Biri* et *Nam*. En identifiant, sous réserve bien entendu, + avec *ma*, 𓄿 avec *za* et 𓏲 avec *zi*, nous obtenons les transcriptions *i-ya-ma-a-za* ou *i-a-ma-a-zi*. J'incline à les comparer avec les noms ciliciens Οὐεζαμουάσις, Κιλαμούασις. Au lieu de μουασις, on trouve la forme contracte μωσις ou μωσις, tandis qu'en lycien c'est la forme μασις qui se présente le plus souvent : Ὀπραμάσις, Πατμασις, mais aussi μωσις comme dans Κιλαμώσις. La divergence entre l'anatolien *ma-zi* et le cilico-lycien *mawasi(s)*, *mwas*, vient peut-être de nuances dialectales. J'ajoute ceci : l'interprétation du signe 𓄡 par « fils » paraît se confirmer dans M 11 où on lit 𓄡 𓄡 𓀀 𓀭 𓆑 𓏲 : le sens de « petit-fils » (mot à mot « fils du fils ») de *Iya-mâzi* s'impose de lui-même. Le signe initial se montre ainsi comme l'idéogramme du dieu *Iya*.

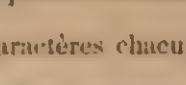
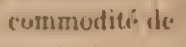
VI

Dans J III, 2, le roi X-*y-mi-hi*, accompagné de la particule 𓂋-*a*, qui est peut-être un pronom relatif, est intitulé : « roi du pays de 𓃀𓏏𓎛 𓈖𓆑𓏏, roi de. . . ». La quatrième lettre du composé est un *a*, les trois autres sont inconnues, mais la circonstance que la deuxième et la cinquième expriment la même syllabe invite à émettre une conjecture dont la valeur dépendra de vérifications ultérieures. En figurant ce groupe par *b-c-d-a-c*, je ne trouve dans mes souvenirs qu'un seul nom géographique qui puisse entrer dans ce moule, c'est la ville cappadocienne de *Artanada*, aujourd'hui *Dulgerler*, dont les inscriptions grecques recueillies par Sterret contiennent un grand nombre d'anciens noms cappadociens. D'après cette

conjecture, serait = *ar*, = *ta*, = *na* et l'ensemble se transcrirait *ar-ta-na-a-ta;* dans l'emploi d'un seul signe pour *ta* et *da*, il y aurait le phénomène de la confusion des douces et des dures que nous observons dans l'écriture cypriote, qui tire notoirement son origine du système cappadocien. Pour le moment, je ne vois aucun autre nom propre qui soit composé des signes précités.

VII

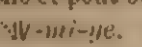
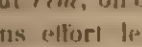
La tentative suivante pourrait être plus féconde si elle avait la chance de tomber juste. Parmi les sceaux à légendes cappadociennes découverts par M. Layard dans le palais de Sennachérib et publiés dans le livre de M. Wright, je retiens les deux qui ont fait dernièrement l'objet d'une étude de la part de M. Peiser. Le résultat de mes recherches diffère du sien pour le sens de l'écriture dans la première légende et pour la lecture en général. Dans un domaine aussi obscur, l'accord même partiel entre les déchiffreurs ne sera atteint qu'après de longs et multiples efforts.

La légende n° 6-8 est composée de quatre caractères formant deux groupes verticaux de deux caractères chacun  . D'après l'ordre habituel observé dans les inscriptions, l'écriture se dirige visiblement de droite à gauche, c'est-à-dire sous forme algébrique $\begin{matrix} d & b \\ c & a \end{matrix}$, mais, pour la commodité de la lecture, nous les placerons de gauche à droite, ainsi :  . Si l'on s'en tient aux seuls noms des rois anatoliens qui étaient tributaires des deux prédécesseurs de Sennachérib, savoir Tiglatpileser III et Sargon, et défalcation faite des noms trop courts comme *Mitâ*, *Matti*, *Dakîru*, *Kiakki*, *Hulli*, ainsi que de ceux qui se terminent par *mê* comme *Uassurme* et *Tuhamme*, on pourrait y trouver tous les autres noms royaux de l'époque :

1° *Mattian* ? en épelant *Ma-at-ti-an*.
2° *Salumal* — *Sa-lu-ma-al*.
3° *Tarhalara* — *Tar-ha-la-ra*.
4° *Kushtashpi* — *Ku-ush-tush-pi* ou *Kush-ta-ash-pi*.

5° *Urikki* — *U-ri-ik-ki.*
6° *Ushhitti* — *Ush-hi-it-ti.*
7° *Urhallâ* — *Ur-ha-al-la.*
8° *Pisiris* — *Pi-si-ri-is.*
9° *Ambaris* — *Am-ba-ri-is.*
10° *Tarhunazi* — *Tar-hu-na-zi.*
11° *Gunzinanu* — *Gun-zi-na-an.*
12° *Muttallu* — *Mut-ta-al-lu* ou *Mu-ut-tal-lu.*

Parmi tant de lectures possibles, il faut évidemment choisir celle qui peut contribuer à déchiffrer dans la seconde légende un des noms que cette liste nous fait connaître. Je préfère donc l'appellation n° 3 qui nous fournit le nom royal fréquent *Tarhoulara*. Les deux premiers signes nous donneraient ainsi la forme phonétique du dieu *Tarhou* que la bulle de Jowanoff représente par un idéogramme.

La légende du second sceau, également en deux lignes verticales, est serrée vers la droite de façon à laisser à gauche un espace vide qui marque peut-être la place d'un symbole qu'on avait l'intention d'y graver ou qui a été effacé. Elle commence visiblement à gauche et peut être reproduite ainsi :  , c'est-à-dire *hu-*[illegible]*-mi-ye*. Si on attribue au signe indistinct [illegible] la valeur *rim*, on obtient le nom royal *U-rim-mi-ye* qui rappelle sans effort le nom royal écrit en cunéiforme *Urumme* ; l'orthographe *mi-ye* pour *mi-e* ne forme pas un obstacle très grave ; quant à l'omission du *h* initial par les scribes assyriens, elle n'est pas plus étrange que celle de la forme *Amatu* pour *Hamatu* « Hamath ». Néanmoins la lecture que je crois possible est loin d'être garantie. L'incertitude est d'autant plus grande que la légende du n° 6 des sceaux en terre cuite de M. Schlumberger,  pourrait également être épelée *hu-rim-mi*, ce qui amènerait à admettre l'existence de deux signes différents [illegible] et [illegible] pour exprimer la syllabe *rim*, car la supposition que l'un est *ri* et l'autre *rim*, bien que strictement possible, frise en quelque sorte l'arbitraire. Cette conjecture a donc peu de chance de tomber juste.

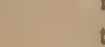
Peut-être serons-nous plus favorisé en ce qui concerne le déchiffrement du nom que H 11 indique sommairement par

l'idéogramme et H 1 par l'orthographe phonétique . Sur la base de la lecture *tar-hou-la-ra* proposée pour le sceau n° 6 de la collection Layard, ce nom se transcrit *hu*-X-*la* et il suffit de supposer la valeur *ul* au caractère pour obtenir l'épellation *hu-ul-la* qui, sauf la différence insignifiante de la voyelle finale, se superpose entièrement au nom très connu *Hulli* ou *Hulla*, porté par plusieurs rois anatoliens. Fait remarquable, le nom dont il s'agit revient trois fois avec la même orthographe dans M 1, 1-2; il y a lieu de croire que c'est aussi le même personnage et que, par conséquent, le roi qui a fait graver les inscriptions anatoliennes en plein pays sémitique, à Hamath, était un conquérant originaire de Marasch. Je reviendrai plus loin sur ce fait qui nous fournit un précieux point de repère dans l'histoire si ténébreuse de la haute Syrie avant les conquêtes assyriennes.

Nous ne pouvons quitter ce nom sans attirer l'attention sur deux groupes qui semblent s'y rattacher, voire en préciser la nature.

Le premier, qui est certainement un nom de roi, se présente trois fois dans l'inscription de Bulgar-Ma'den sous la forme . Comme le second caractère de ce groupe n'est évidemment qu'une simplification graphique de la forme plus monumentale , que nous croyons pouvoir figurer la syllabe *ul*, il est tentant de voir dans l'expression d'une syllabe ne différant de , *la*, que par la voyelle, par exemple *le*, puisque, ainsi qu'on l'a remarqué plus haut, la valeur *li* semble être représentée par le signe .

Le second groupe ne se compose que des deux signes , *hu-ul*, offrant la partie substantielle du nom en question. Les inscriptions nous le montrent en compagnie d'autres signes dont, heureusement, nous connaissons les fonctions.

1° (M 1, 5);
2° (*ibid.*, 1);
3°  (M II, 1);
4° (M III, 3).

La présence du déterminatif dans les n°s 1 et 2 fait voir

qu'il s'agit d'un nom divin[1] et la lecture des éléments désinentiels a été provisoirement déterminée dans les alinéas précédents ; nous avons donc les transcriptions successives (dieu)-*hu-ul-a-yi*, (dieu)-*hu-ul-la-ye*, *hu-ul-a-yi*, *hu-ul-a-ye*. Ces variantes montrent que la préfixation du déterminatif de « dieu » et probablement aussi celle des autres déterminatifs n'était pas aussi rigoureusement observée dans le système anatolien que dans celui des cunéiformes. Il y a plus, la fréquence de la forme monosyllabique *hul* dans le nom divin, comparée à la constance de la forme dissyllabique *Hulla* ou *Hulle* dans le nom d'homme que nous venons d'étudier semble de nature à faire croire que ce dernier se compose en réalité du nom divin *Hul* et d'un suffixe de formation *la* ou *le*. En faveur de cette hypothèse, on pourrait invoquer le témoignage de l'inscription de Bor, dans laquelle le nom royal est orthographié 𔓐 𔕷 𔓕 𔖵 𔕫, c'est-à-dire (dieu)-*hu-ul-le-e*. Mais, s'il en était ainsi, nous serions en mesure d'expliquer dans l'onomastique cilicienne deux formes dont il était impossible de se rendre compte jusqu'à présent. L'une est le nom d'homme Ὄλλις avec deux λ, qui, même indépendamment de l'épigraphie anatolienne et sur le seul témoignage des textes assyriens, répond visiblement au nom cappadocien *Hulli* ; l'autre est plus important. Hésychius mentionne parmi les divinités ciliciennes un dieu du nom de Ὀλύμερος, nom qui, à en juger par les transcriptions analogues où la nasale est purement euphonique, a l'air de se réduire à la forme locale Ὄλυερος se décomposant en Ὀλ-υερος ; or, l'élément final -ερος ne saurait être séparé de l'élément initial Οὔπερα, qui fait partie du nom d'homme cilicien (?) Ουπεραυασατις. Il se peut que cet élément soit identique au *ipri* mitanien qui signifie « roi » ; mais, la question de sens mise à part, la persistance du *l* unique dans le nom divin conduit à penser que le nom royal *Hulli* doit être considéré comme un nom théophore signifiant quelque chose comme « appartenant au dieu *Hul* » ; Ὀλύμερος, de même, comporterait le sens de « Hul-roi », ce qui fournirait un intéressant parallèle avec des noms divins sémitiques tels

1. Cette valeur idéographique a été signalée par M. Sayce.

que מלכבל « roi-Bel » et צדמבעל = צדן-בעל « Sidon-seigneur ».

Si la valeur proposée pour le signe 𒀸 est exacte, on aurait dans le groupe 𒀀 𒀸 𒄿 (Bul. 5) *hu-e* la forme originale du dieu Ὸα qui figure comme premier élément dans le nom cilicien Ὀαμσάσις.

VIII

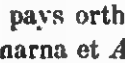
Voici maintenant quelques groupes dont les caractères inconnus pourraient être déterminés, sous réserves bien entendu, par des considérations purement géographiques.

La première inscription de Marasch met plusieurs fois le nom royal en connexion avec le groupe 𒀀 𒆪 qui a l'air d'être un nom de pays. La valeur *go* pour 𒆪 ayant été déduite plus haut à l'aide de noms d'homme qui nous ont été conservés en transcription grecque, il reste à découvrir celle de 𒀀. Comme il paraît naturel que le pays dont il s'agit soit le royaume même de l'auteur de l'inscription, il semble que ce n'est pas trop se hasarder que d'attribuer à ce signe la valeur *gaw*. Le pays de *Gawgo* ne serait alors autre chose que le *mat Gamgum* = *Gaugaw* des annales assyriennes, dont Marasch, en assyrien *Marqasi*, était précisément la capitale. Le *m* final de la transcription cunéiforme demande à être expliqué, mais c'est là un point secondaire dont nous avons déjà un exemple plus haut.

Une considération analogue nous conduirait à l'identification du pays nommé et mis en rapport avec divers noms royaux dans des inscriptions de provenance différente. Ce nom géographique, 𒀀, *Gaw* suit une fois l'idéogramme du pays (Bor, 1), une autre fois le déterminatif de « ville » (Bul. 1); dans l'inscription d'Andaval, il n'est précédé d'aucun idéogramme. Comme nous sommes ici dans la Cappadoce méridionale et à proximité de la Cilicie orientale, on pense aussitôt au nom assyrien de cette contrée, qui est orthographié (*mat*) *Guê*, *Quê* ou *Qau*. Cette dernière orthographe, qui prédomine dans les annales de Salmanasar II, répond exactement à la forme anatolienne qui réunit dans le même signe le *g*, le *k* et le *q*. A l'époque à laquelle nous devons les textes anatoliens que

nous venons de mentionner, la région qui renferme les villes de Bor, d'Andaval et de Bulgar-Ma'den paraît donc avoir fait partie du *Quê*, tandis que le nom de *Hilaku* (Cilicie), était limité au territoire de Tarsus (Tarzi).

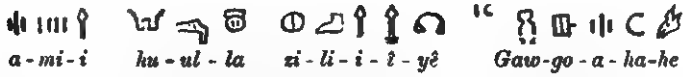
Le nom de contrée *Gau* = *Kau* a donné naissance au nom d'homme cilico-grec Κωαῖος « Kawien ». Peut-être doit-on admettre une formation analogue dans le nom royal écrit , *a-la*-X-*a*, qui, au cas où le troisième caractère serait une sifflante suivie d'un *i*, répondrait très bien au nom de pays orthographié *A-la-ši-ya* dans les inscriptions d'El-Amarna et *Als* dans les inscriptions égyptiennes. Il faudrait alors supposer que la forme indigène était *Alasi* et que la finale *ya* de la forme babylonienne est une simple redondance orthographique.

Il se peut cependant que la vraie forme de ce nom soit  = *Alasiaye* (*ibid.*, 2); dans ce cas, l'orthographe cunéiforme serait exacte et le suffixe de dérivation serait la désinence *ye;* cette supposition me paraît plus vraisemblable.

IX

Je termine cette introduction en réunissant les principaux passages anatoliens qui me paraissent se prêter à une tentative de traduction provisoire comme à une lecture plus ou moins partielle et remaniable par des études ultérieures.

1° M 1, 1.

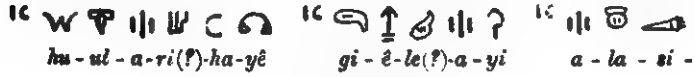


a-mi-i *hu-ul-la* *zi-li-i-î-yê* *Gaw-go-a-ha-he*

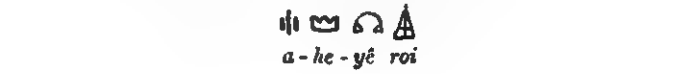
« Je suis Houlla, prince Gawgoyen. »

2° Bulgar-Ma'den, 1.

? le(?) *a-mi-i* *hu-ul-le* *? e-yi* *(ville)Gaw-ha-yê*



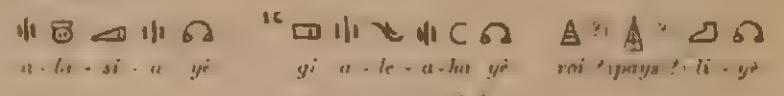
hu-ul-a-ri(?)-ha-yê *gi-ê-le(?)-a-yi* *a-la-si-*



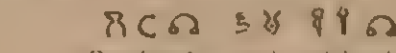
a-he-yê roi

« Je suis Houlé, prince du Gawgo, fils de Houlari, fils de Géli, fils de Alasiaye, roi.... »

3° Bor, 1.



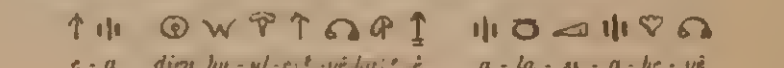
a - la - si - a - yé gi - a - le - a - ha - yé roi ?pays ?- li - yé



Gaw-ha-yé (moi) mi-i - yé

« Alasiaye, fils de Gilea, roi du pays de Gaw, je suis. »

4° Ibriz, inscription de gauche, devant le dieu :



e - a dieu hu - ul - e(?) - yé-ha(?) - é a - la - si - a - he - yé

« Image du dieu Houl, appartenant à (?) Alasiaye. »

5° Le passage de M 1, 5, discuté plus haut :

i - ya - qo - li - i (fils) i - ya - ma - a - za. . . fils) - ya - ma - a - zi fils

« Iyagoli, fils de Iyamaza... fils de Iyamazi, fils de... »

Telles sont les conjectures et les combinaisons qui pourraient servir de premiers jalons pour entreprendre le déchiffrement des inscriptions anatoliennes sur une plus vaste échelle. Je laisse cette entreprise à des forces plus jeunes et plus pénétrantes que les miennes et je m'arrête à cette tentative préliminaire qui se tient rigoureusement dans la limite bien étroite, mais aussi relativement solide des noms propres possibles. Il ne faut pas oublier que le déchiffrement des hiéroglyphes et des cunéiformes perses, qui fait la gloire de notre siècle, s'est présenté dans des conditions assez favorables. Les hiéroglyphes ont été lus à l'aide de noms propres historiques remplissant les cartouches royaux, et ils ont été interprétés au moyen d'un long texte bilingue et d'un riche vocabulaire copte. D'autre part, le syllabaire perse, composé d'un petit nombre de signes, n'offrit pas de résistance sérieuse dès que l'on s'aperçut que la grande inscription de Persépolis contenait les noms historiques des Achéménides. Quant à l'interprétation, elle pouvait s'appuyer sur le sanscrit et le zend aussi bien que sur le persan moderne. En ce qui concerne les

inscriptions anatoliennes, la situation est toute différente. Non seulement on a affaire à un syllabaire de plus de cent signes, en partie idéographiques, en partie phonétiques, et à une langue entièrement inconnue, on n'a même pas la maigre ressource de pouvoir affirmer que les quelques noms propres anatoliens que l'antiquité nous a légués étaient en usage dans la région qui nous a livré les inscriptions. Cela suffit pour faire comprendre combien est grand l'optimisme de ceux qui croient que la découverte d'un texte bilingue de quelque étendue nous donnera aussitôt le mot de l'énigme tout entier. Pas d'illusion à cet égard. Quand même, par un concours extraordinaire du hasard, nous parviendrions à lire la plupart des caractères anatoliens, le sens des mots resterait encore longtemps énigmatique, faute de moyen de comparaison avec une langue de la même famille. Ainsi le vannique se lit à la perfection, mais qui peut se vanter de le comprendre, si l'on excepte quelques phrases banales et stéréotypées? Les inscriptions lyciennes résistent même jusqu'à ce jour, malgré les caractères grecs dans lesquels elles sont rédigées et les traductions grecques qui accompagnent plusieurs d'entre elles. Je crois que le même sort est réservé aux inscriptions anatoliennes dont l'investigation, selon mon sentiment, doit être dirigée du côté de cette intéressante région lycienne dont l'ancienne langue semble avoir bien des attaches avec celle de l'antique Cappadoce-Cilicie. Cette orientation peut conduire à des résultats beaucoup plus importants que la seule comparaison avec le vannique et le mitanien. La présente étude est le premier pas fait dans cette nouvelle direction.

J. Halévy.

Les Deux Inscriptions hétéennes de Zindjirlî[1]

Le Comité oriental de Berlin vient de publier le premier fascicule des *Fouilles* de Zindjirlî si impatiemment attendu par les historiens et les sémitisants[2]. La partie artistique du superbe volume a été confiée à M. le docteur Félix de Luschan, qui s'en est acquitté avec une supériorité magistrale[3]. La partie philologique a été distribuée à deux célèbres sémitisants : l'inscription assyrienne d'Assarhaddon à M. Eb. Schrader (30-43); les inscriptions en caractères phéniciens à M. Ed. Sachau, qui donne dans ce volume une traduction avec commentaire de l'inscription de Panammou II[4]. L'inscription de Panammou I[er] est représentée par un fac-similé dû à la main expérimentée de M. J. Euting, ainsi que par une transcription en caractères hébreux faite par le même auteur (planche VII et p. 51).

M. de Luschan, à qui nous sommes redevable d'attrayantes et instructives descriptions, s'est acquis le mérite incontestable d'avoir deviné, sous le tell de Zindjirlî, l'existence d'une ville considérable et d'avoir fixé le choix de ses collègues sur cette localité. Les faits ont confirmé d'une manière éclatante les prévisions du savant; le résultat de ces fouilles doit être rangé parmi les plus splendides découvertes archéologiques de notre siècle. Le terrain était nouveau; la civilisation, la race et la langue du peuple qui habitait en ce lieu étaient enveloppées de mystère et formaient le champ clos de diverses hypothèses, pour la plupart contradictoires et invraisemblables. Après plu-

1. Mémoire inscrit à l'ordre du jour de l'Académie des inscriptions et belles-lettres le 10 février et lu le 3 mars 1893.

2. *Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen*. Heft XI, *Ausgrabungen in Sendschirli I*. Einleitung und Inschriften mit 1 Karte und 8 Tafeln. Berlin, W. Spemann, 1893. Nous citerons cet ouvrage sous l'abréviation Ausgrabungen Sendschirli.

3. Introduction p. 1-10, monolithe d'Assarhaddon p. 11-29, cinq sculptures de Guerdjin p. 44-54.

4. M. Sachau appelle ce texte « une inscription paléo-araméenne » (p. 55-81); voyez plus loin mes réserves sur ce point.

sieurs tentatives préliminaires, les premières fouilles, dirigées par MM. de Luschan, Humann et Winter commencèrent le 9 avril 1888 avec quatre-vingts hommes et se continuèrent jusqu'au 22 juillet. Quelque temps interrompues à cause de l'insuffisance des outils et de la maladie des travailleurs, elles furent reprises en deux campagnes, l'une du 27 janvier au 14 juin 1890; l'autre du 9 octobre 1890 au 17 mars 1891. Dans l'intervalle, on fit, dans une localité voisine, à Guerdjin, l'acquisition de quatre statues antiques dont l'une portait une inscription sémitique. Cette inscription est gravée sur la statue du dieu Hadad et a pour auteur Panammou Ier, fils de Qaral. Zindjirli même, outre une belle statue d'Assarhaddon, a fourni deux autres statues avec inscriptions sémitiques appartenant à Panammou, fils de Rekoub, dont la moins longue est rédigée en araméen. J'ai déjà eu l'honneur de communiquer à l'Académie, dans sa séance du 5 août 1892, un premier essai d'interprétation relatif aux deux premières inscriptions que j'avais copiées rapidement pendant un court séjour à Berlin. Aujourd'hui que j'ai sous les yeux les fac-similés de ces textes joints au fascicule qui vient de paraître et que M. de Luschan a eu la bonté de m'envoyer, je prends la liberté de vous présenter une traduction rectifiée et complétée de ces monuments précieux qui jettent un jour inattendu sur l'ethnographie et l'histoire de l'extrême nord de la Syrie. Ce nouvel examen est d'autant plus nécessaire que la question de savoir si ces inscriptions sont araméennes ou non reste encore un sujet de litige entre M. le professeur Ed. Sachau et moi. En effet, dès l'acquisition de ces stèles par le musée de Berlin, M. Sachau les a qualifiées d'araméennes, et cette même qualification est maintenue par lui dans l'intéressant travail qu'il consacre maintenant à l'inscription de Panammou *junior*. Moi, au contraire, à la suite d'une étude sur la langue des Hittites parue en 1889, j'ai toujours déclaré le caractère hébréo-phénicien de l'idiome de la Syrie septentrionale. La copie que j'ai prise des inscriptions de Zindjirlí au musée de Berlin m'a fortifié dans ma manière de voir, et j'espère faire pencher la balance en faveur de l'opinion opposée à celle de mon savant contradicteur.

Mais la question ethnographique, qui a formé l'objet principal de ma première étude, est presque effacée devant le haut intérêt des renseignements précis que nous fournit le texte mieux compris de Panammou Ier sur la croyance à l'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques. Sur ce même sujet, je n'ai jamais pu admettre la solution négative à laquelle tant de savants et de philosophes s'étaient arrêtés. Je suis heureux d'annoncer que, sur ce point également, mon opinion reçoit une confirmation définitive.

Vu la nature complexe de ces recherches, le travail présent comprendra les divisions suivantes : 1° Textes avec commentaire et traduction; 2° la langue hétéenne; 3° l'histoire hétéenne; 4° la mythologie hétéenne-sémitique.

I

TEXTES, COMMENTAIRE ET TRADUCTION

Sur la forme des caractères des deux inscriptions, je n'ai rien à ajouter à ce que j'ai dit dans mon premier essai. La plus ancienne rappelle, à de légères variantes près, l'écriture de la stèle de Mêša', et il est regrettable que le cahier que le Comité oriental de Berlin vient de publier n'ait pas donné un dessin de cet alphabet comme il l'a fait pour l'alphabet de l'inscription plus récente. Cette dernière n'a plus le ץ formé par deux traits horizontaux ou penchés et reliés par un trait au milieu, que l'on voit dans le texte de Mêša, mais le ץ semblable au Z gréco-latin. Le ק, au lieu de présenter deux boucles réunies inférieurement par la haste, ne laisse plus voir de la boucle droite qu'un petit trait qui ressemble souvent à un gros point. La distinction rigoureuse de ces formes paléographiques n'est pas d'un médiocre secours pour le déchiffrement exact de ces inscriptions que nous donnons ci-après en transcription hébraïque et dans l'ordre de leur antiquité.

1. — Texte de Panammou Ier[1].

1 אנך · בנבו · בר · קרל · מלך · יאדי · די · הקמת · נצב · ק · להדד · בעל · כי

1. Ce mémoire était déjà prêt à être mis en pages lorsque mon savant ami M. J. Euting, fidèle à sa libéralité habituelle, a eu l'extrême com-

2 קמי · עמי · יתן · הדד · ואל · ישף · ירכבאל · ישמש · ותתן · בידי · הדד · ואל ·
3 ירכבאל · ישמש · ישף · המי · תרבבה · וקם · עמי · רשף · פמז · אחז ·
4 בידי · מ א · פל · [י]מז · אש אל · מן [אלהי · יתני · לי · ושום · משמרת ·
5 ארק · שעדי · יחמי
6 ארק · חמי · יארק · שמר
7 ואיכ · או · פי · יעבדו · ארק · יכרם ·
8 שם · יש[ב] · פנמי · גם · ישבת · על · כשב · אבי · ונתן · [הדד ב ידי]
9 המר · הז[בבה... · חיב · ילשן · סן · בית · אבי · יבמי · גם · אכל · ישתא · [יבי · עי ·
10 יבימי · זכרי · יכבי · באר[ק] · לנצב · קירת · ילנצב · זכרי · ולבני · כפי · יחלב ·
[בשמרי · יקה
11 אשרי · [בהמה · הדד · ואל · ירכבאל · ושמש · ואר · ורשף · וכברז · נתנה · לי ·
יאבן · כית ·
12 בי · ובימי · חלב [עטרת · זהב · אלהי · ומת · יקחו · מן · ידי · ומה · אשאר ·
מן · אלהי · מת · יתנה ·
13 לי · וארקי · ו בשבי · קדש[· כול · אלהי · מת · ילא · נתן · הדד · מת · ל[ביתה ·
כרני · לבנא · ובחלבבתי ·
14 נתן · מת · ד[עת... · לבנא · פנית · מת · והקמת · נצב · הדד · ן · י[מ]קם ·
פנמי · בר · קרל · מלך ·
15 יאדי · עמי · יבאחרת · פנמי · בני · ואחז · חמר · וישב · על · משבי · ויסעד ·
אדרז · ויחבה ·
16 הדד · זב חי · יסעד · אנשי · ויחבה . . . . . יכח · מן · דם · יזבח · הדד ·
ויכר · אשם · הדד · אז
17 זא · פא · יאמר · תשתי · נבש · פנמי · עמך · ותשתי · נבש · פמי · עבך · עד ·
יזבר · נבש · פנמי · עם
18 הדד · ירכב[אל · בזבחי · זא · יפמי · ורבי · בה · שם · להדד · ילאל ·
ילרכבאל · ושמש
19 ה · והרשבת · בה · אלהי · יבחלבתי · חנאת
20 ונתני · לי · זרע · בני · ואחז · חמר · וישב · על · משבה · בירך

pearance de m'envoyer les estampages des deux inscriptions, ainsi que le fac-simile primitif de la plus grande. L'examen de ces précieux moyens de contrôle m'a mis en état de vérifier les lectures admises dans le commentaire et de corriger la transcription hébraïque et la traduction française. Le résultat de ce contrôle est successivement indiqué dans les notes mises au bas du commentaire. Que M. Euting reçoive ici l'expression de mes vifs remercîments.

1. Les lettres douteuses sont surmontées d'un point.

21 עם · ו[קרן] · ויסעד · אבדו [ולא · יכ]ר · אשם · פנמו · אמרת · כל ·
בשך · [לא]
22 עם · הדד · ותשתי · נבש · פנמו · עם · הדד · הא · [והדד · י]חרם · זבחה · ואל ·
ירקי · בה · ומז
23 ישאל · אל · יתן · לה · הדד · והדד · חרא · לבתו אל · יתן ·
לה · לאכל · בברז
24 ושבה · לבנע · מנה · בלילא · וכלה · נתן · לי · ה[דד י
25 יאחז · חמר · ביאדי · וישב · על · משבי · ויכ[לך ... וישׁ]לח · ידה · בחרב · ב י · אי
26 ...אל · בחמ[ס · אל · בדגן · או · בדגז · או · על ... אי · על · זכר · מת · או ·
על · קשתה · או · על · אמרתה
27 חי · ירשי · שחת · ואש · יחרז · לחיה · או · באשר · חזם ·
· ידהיה · או · באשר
28 חדה · איה ב · ירשי · שחת · יבמר [או יעזב] · זכרי · ויקמותה ·
בביצה · כיתושה
29 יאמר · אחכם · השחת · הנ מא ...יה · לאלה · אבה · כישה · יאמי ·
הא · אנש · מת · אמרת · אל · בפן
30 זר · אמר · קם · עיבי · או · עלח · או יה · בפן · אנשה · צרי ·
פהבו · זכר · הא · לתפן · בי · איחה
31 זכרו · פלכתשה · באבני · והבו · ר · בן · או · הלב · פלכתשבה ·
באבני · יהבו · לו · שחת ·
32 באשרה · ותלעי · עיבך · בא... ע[ל] · קשתה · אי · על · גבריתה ·
או · על · אמרתה ·
33 אז · על · נדבה · את · פא · ישר · הא רוה שו · תהרנה ·
בחו]רב · או · ב[חפא · או
34 תחק · עליה · או · תאלב · אש · זר · להרנה · י . . .

COMMENTAIRE

Ligne 1. אנך « moi »; l'introduction par le pronom de la première personne s'observe aussi dans la stèle de Mêša' et dans plusieurs inscriptions assyriennes; elle est également maintenue dans les deux inscriptions de Panammou II, avec cette différence que celle qui est rédigée en hétéen emploie les formes phénico-hébraïques אנך et אנכי, tandis que l'autre, qui est rédigée en araméen, montre exclusivement la forme propre à cette langue, אנה, forme qui se retrouve dans l'araméen pales-

tinien (Daniel, II, 23) et s'écrit parfois אנא comme en araméen plus moderne.

Les noms propres פנמו et קדל n'ont pas un air sémitique; l'idée de voir dans le premier nom une contraction soit de פי־נעמו « bouche ou parole agréable », soit de פן־נעמו « face agréable » ne me satisfait guère. Comme il s'agit de personnages étrangers au pays, la comparaison avec le nom carien Πανάμης suggérée par le Rév. C. J. Ball, paraît vraisemblable. Le second, קדל, rappelle sans effort le nom paphlagonien Κοδλος qui entre dans le nom de lieu Κοδλιαυ (Ét. de Byzance, *sub verbo*).

La filiation est rendue par le terme בר, généralement considéré comme araméen, terme qui a été la cause principale de l'idée de ranger la langue de nos inscriptions dans la famille araméenne. Je me suis déjà expliqué à ce sujet dans mon premier travail; j'y reviendrai plus loin.

Le nom du pays, יאדי, doit se prononcer *Ya'dî* comme le prouve la transcription assyrienne *ia-'-di* qui, grâce à la conservation du son א, garantit l'origine sémitique du nom. Comparer l'arabe אדו « aider » et אדי « conduire, mener »; le nom propre hébreu אִדּוֹ semble aussi être un produit d'une de ces racines. Il me semble même que nous y avons la racine qui a donné l'assyrien *edu* et l'hébreu אֵד « flot », de telle sorte que le nom de יאדי est simplement synonyme de celui de la ville arabe de Yambo' (ينبع). Le nom de la ville syrienne de Mabog מבוג vient également de la racine נבע « couler, jaillir ».

זי, pronom relatif très usité en ancien araméen (forme postérieure די); il est aussi employé dans la poésie hébraïque sous la forme זוּ (Exode, xv, 13).

Les mots זן נצב הקמה « j'ai érigé cette stèle » se passent de commentaire. La forme זן pour l'hébréo-phénicien זֶה, ז, se trouve aussi dans la stèle de Byblos. A noter l'absence de l'état déterminé ou emphatique, si caractéristique de l'idiome araméen, dans lequel il faudrait infailliblement נצבא זנא ou plutôt זנא נצבא.

Hadad porte le titre de בעלבי, qu'on pourrait traduire au besoin par « seigneur des eaux », mais je préfère jusqu'à meilleure information la traduction « seigneur du ciel » de mon premier essai, en supposant que le lapicide a écrit par inadvertance בעלבי au lieu de בעלשמי = ph. בעל־שמם, aram. בעל־שמין. Le hétéen forme le duel et le pluriel par la désinence י. La confusion de cette désinence avec celle du suffixe possessif de la première personne a été fatale à la conception exacte, non seulement d'un grand nombre de passages, mais de la langue elle-même que l'on a prise pour de l'araméen.

Ligne 2. En faisant ma copie au musée de Berlin, je n'ai pu voir du commencement de cette ligne que le ק initial, et en suppléant quelques lettres j'ai lu קראה « j'ai invoqué »; la photographie fait voir distinctement les deux mots קבו׳עמי « se sont tenus à côté de moi » et un troisième qui est peu clair. La transcription אההו (A. S., 51, 2) est bien douteuse, peut-être y a-t-il ונחן « et m'ont conduit ».

Le sujet de ces verbes est formé par cinq dieux : אל, הדד, רשף, רכבאל et שמש, dont deux, אל et רכבאל, se présentent pour la première fois dans les inscriptions syro-phéniciennes. J'ai depuis longtemps constaté le dieu אל dans les textes sabéens, mais jusqu'ici on l'a vainement cherché ailleurs; רכבאל, au contraire, est entièrement nouveau pour nous; ainsi que M. Sachau, je le transcris provisoirement *Rekoubel*.

La phrase suivante ונתן בידי « et a donné dans ma main » a pour sujet Hadad; les autres dieux lui sont subsidiairement adjoints.

Ligne 3. Le complément du verbe נתן consiste dans les mots חטר חלבבה. Le premier est sans doute l'hébreu חֹטֶר « rameau, bâton »; le sens de « sceptre » paraît propre au hétéen; en hébréo-araméen on emploie d'ordinaire le mot שבט, שבטא. Le second présente une énigme assez obscure. Au premier aspect, je l'ai pris pour un mot composé de חן׳לבבה « la grâce de son cœur » où le נ se serait assimilé avec le ל suivant (cf. ארכ׳לכם pour ארן־מלכם dans une inscription phénicienne de Chypre); cette supposition doit

être abandonnée par cette raison péremptoire que la ligne 13 offre la forme חלבהי, d'où il résulte que חלבה est un substantif féminin. Cette certitude renverse en même temps l'idée singulière d'y voir le nom d'un pays, *Hulbaba*, aussi inconnu que Ya'di (A. S., p. 65). Le sens de « majesté, royauté » convient assez bien à ces deux passages; nous l'admettons provisoirement.

Avec les mots וקם עמי « et s'est tenu près de moi » commence une nouvelle phrase ayant pour sujet le dieu יישף. Vu de loin, ce mot m'avait paru être יעמק, et croyant y trouver le nom de la contrée, en assyrien *Unqu*, en arabe عُنُق « vallée », j'avais cru pouvoir traduire « et Hadad s'est arrêté avec moi dans la vallée », mais la lecture רשף est trop distincte sur la photographie pour qu'on puisse s'en départir.

Le groupe פמז est assez étrange à première vue. Il semble présenter la contraction des trois particules אף־מה־זה « et ce que »; il coïncide ainsi avec l'arabe فَمَا. L'apparition inattendue de la particule consécutive arabe فَ est très remarquable. On pourrait songer plus simplement à אף־מן־אז « et de — alors = et dès lors », mais, dans ce cas, l'une des deux lettres ז et א aurait dû être conservée; comparez l'hébreu מָאָז et l'arabe مُنْذُ; la forme encore plus contracte مُذْ semble d'origine trop récente pour entrer en ligne de compte. Le verbe אחז (pour אאחז) « je tiens » a pour complément le mot בידי de la ligne suivante.

Ligne 4. Le י de בידי se supplée aisément, mais je m'abstiens de toute conjecture sur la manière dont on doit compléter les deux mots suivants représentés par les fragments ...בא·פל...

Grâce à des passages parallèles qui se répètent dans la suite de l'inscription, on peut compléter avec certitude la phrase tout entière en : וכז·אשאל·מן·אלהי יהנו לי « et n'importe quoi je demande à mes dieux, ils me l'accordent ». כז est l'hébreu כָּזֶה, écrit aussi כָּזֹה, mais avec le sens de relatif.

Bien fort sera celui qui devinera le sens des mots וישנם על·ויו qui se lisent clairement sur le fac-similé. Ou bien

celui-ci aurait-il été quelque peu arrangé? Cette possibilité me vient à l'idée en face de la transcription וישנם רוץ (*A. S.*, p. 51, 4)[1]; une nouvelle revision sur le monument est ici indispensable[1].

Ligne 5. Avant ארק · שעׁרי « un pays d'orge », il devait y avoir ונתנו · לי « et ils m'ont donné »; le ו de שעׁרי semble sûr malgré la trace embrouillée de la photographie. Les lettres suivantes האע sont inexplicables si elles forment un mot unique. Y avait-il יהא על?

Ligne 6. Comme ארק · שבי est parallèle avec ארק · חטי « pays de froment », on peut affirmer que שבי est un produit de la terre, et l'on pense involontairement à l'hébreu שׁוּמִים (aram. הוּמָא, ar. ثوم) « ail ». L'ail était, ainsi que l'oignon, très estimé dans l'antiquité comme condiment, à cause de sa qualité tonique (Nombres, xi, 5); cf. le nom de Κρομμυώ porté par une ville voisine d'Ascalon.

Ligne 7. Il ne reste que trois mots intacts : יעבדו · ארק וכרם « ils cultivent le sol et la vigne »; l'emploi de עָבַד avec le sens de « cultiver » est fréquent en hébreu; l'araméen le remplace d'ordinaire par פְּלַח.

Ligne 8. Le premier mot, שן, semble bien être une orthographe défective pour שני = héb. שׁנַיִם, ét. const. שׁנֵי « deux »; l'omission du י est encore plus fréquente en phénicien.

Après le nom de nombre on s'attend à un substantif signifiant ou « fois » ou quelque chose comme « terrain, mesure de superficie » (cf. פַּדָּן, فدان); mais comment faut-il compléter les deux consonnes .. יש? Dans la Mischna le mot כֵּישָׁר est presque synonyme de עֲרוּגָה « parterre, terrain cultivé »; il se peut que l'hétéen ait possédé un substantif ישר ayant le même sens et dont nous aurions ici le pluriel [ישׁר]י; le

1. L'estampage que M. Euting a bien voulu m'envoyer dans l'intervalle me semble présenter les traces de שם · בשמרי qui signifie peut-être « et il (le dieu Reseph) a imposé ses ordres ». Le mot בשמר revient à la ligne 10; il forme aussi le complément du verbe שׂם dans Job, xxxviii, 33.

2. L'estampage permet la lecture יחטי « et de froment ».

contexte demanderait à la suite le complément indirect בישנה « dans l'année », mais tout cela est bien douteux[1].

Le début de la nouvelle phrase, perdu dans la lacune, devait contenir à peu près les mots : ובה · מלכה · אנך « (et aussitôt je suis devenu roi, moi) » Panammou, etc. Sur מה, voir plus loin.

La particule גם « aussi » est purement hébraïque et étrangère aux dialectes araméens. — מישב est l'hébreu מוֹשָׁב, l'araméen מותב.

La fin paraît contenir la phrase יונתן · הדד · בידי et « Hadad a mis dans ma main », bien que le nom divin soit presque effacé et les lettres די très embrouillées.

Ligne 9. La restitution [חַל]בבה s'impose par la comparaison avec la composition חטר · חלבבה de la ligne 3. La phrase qui suit parle visiblement de la cessation des fléaux qui avaient sévi dans la famille royale; la lacune devait contenir une phrase comme « et aussitôt ont disparu et cessé » se reliant bien aux mots intacts « l'épée et l'accusation de la maison de mon père ». Le mot לישן = héb. לָשׁוֹן « langue » est pris dans les sens « de mauvaise langue, calomnie, accusation »; comp. Job, v, 21.

Les trois mots qui suivent l'expression וביומי — héb. וּבְיָמַי « et de mes jours », sont sans aucun doute des substantifs; les deux premiers אכל · ושתא sont identiques à l'hébreu אֹכֶל וּשְׁתִי (pour שְׁתִי; comp. Ecclésiaste, x, 17) « nourriture et boisson »; le troisième, dont il ne reste que les deux dernières lettres עי, semble pouvoir se compléter en ומרעי = héb. וּמִרְעֶה « pâturage ».

Ligne 10. Impossible de restituer correctement le verbe que présente le groupe יתכ[ר] sur le fac-similé et dubitativement ובכר dans ma copie; le second verbe est perdu dans la lacune. A en juger par le contexte, on soupçonne une expression

1. L'examen de l'estampage confirme ces doutes; au lieu de ין, on y voit plutôt שב. En complétant ensuite [יש]ב, on obtient le sens très satisfaisant « Là a demeuré (mon père et là je suis né (?) moi Panammou, etc.

2. Cette lecture est confirmée par l'estampage.

comme « et de mes jours [on honore et on glorifie] dans mon pays (à compléter בארקי) »[1].

Après le premier לנצב, je lis [קק]רת « et la stèle de la ville »; après le second, je suppose une faute de lapicide qui a écrit זררי au lieu de זברי « ma mention », c'est-à-dire la stèle qui porte mon nom.

Une forme כפיוי n'étant pas possible, j'arrête le mot au premier י, bien que le point séparatif ne soit pas visible. בני · כפי semble équivalent à l'hébreu פֹּעַל כַּפַּי (Psaumes, IX, 17) « œuvre de mes mains ».

La possibilité de lire en un seul mot ויחלב « et changera » paraît exclue à cause du point de séparation qui précède le ח, et comme, d'autre part, un vocable וי ne semble pas de mise ici, je suppose que c'est une erreur (du lapicide?) pour זי, et je vois dans זי · חלב une autre distraction pour זי · יחלב « celui qui changera »[2]; le mot effacé qui complète le verbe peut bien être אשרה (voir ci-après) « sa place »[3].

Ligne 11. Le verbe יקח « prendra », qui termine la ligne précédente, exprime la conséquence du délit; il a pour sujet les dieux nominalement énumérés dans la suite, et pour complément les deux premiers mots de cette ligne. Le premier אשרו, à ponctuer אֲשָׁרָו, est l'appellatif אשר qui est la source de l'araméen אתרא « lieu, endroit, place »; l'hébreu l'a remplacé par le phénicien מקם = מָקוֹם et n'a conservé que le verbe אָשַׁר « diriger vers le bon endroit, féliciter ». A remarquer la forme hébraïque du suffixe; l'araméen dirait אשרוהי.

Le second mot, si l'on peut se fier aux traces visibles sur le fac-similé, serait quelque chose comme בחמה — héb. בְּחֵמָה « avec colère ».

1. L'estampage laisse voir un espace occupé par un point entre le ר et le ב; j'incline à compléter יזכרו « on mentionne », ce qui ne change pas essentiellement le sens que je viens de supposer.

2. Dans l'estampage je crois apercevoir un groupe unique יחלב ou זיחלב « et celui qui changera ».

3. L'estampage semble offrir les traces du groupe בשמרי « mon ordre » ou « mes ordres ».

Parmi les dieux énumérés on retrouve Hadad, El, Rekoubel et Šemeš ; ce qui suit est transcrit וארק · רשף (A. S., p. 51, 11) ; ma copie, faite trop rapidement, donnait וא֯ר · ורשף ; de là à prendre א֯ר pour un nom divin, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été fait dans ma traduction provisoire « et Or et Rešef ». Le fac-similé donne clairement ארק suivi d'un point de séparation, et le contexte rend cette lecture très acceptable. En effet, les mots וארק · רשף · וכבדו · נתנה · לי offrent un sens très satisfaisant : « Et quant au pays, c'est Rešef ainsi que ses... qui me l'a donné (נְתָנָהּ) ». Cependant, il faut avouer que la mention du pays après les détails qui précèdent ne laisse pas d'être mal à propos ici[1]. Le seul mot obscur est וכבדו dont le sens possible de « et ses honorés (וּכְבֻדָו) compagnons » serait assez bizarre. Si on lit ר au lieu de ד, on obtient le sens excellent de « et ses grands », c'est-à-dire les chefs des génies qui l'accompagnent[2]. Dans ce cas nous aurions ici pour la première fois la mention de ces fameux Cabires dont le culte était très répandu en Grèce. L'origine phénicienne des Cabires a été reconnue par les anciens, mais jusqu'à ce jour on n'avait pas réussi à les signaler dans un texte phénico-syrien.

La nouvelle phrase (l. 11-12) se lit sans doute ואמן · כרת · בי, bien que sur le fac-similé le ב, contrairement à la transcription (A. S., 51, 11), fasse voir un נ ; la lettre finale du premier mot, notée dans la transcription comme un מ douteux, se reconnaît comme un ן sur le fac-similé[3]. Je ne crois pas faire fausse route en voyant dans l'expression hétéenne כרת אמן l'équivalent exact de l'hébreu כָּרַת אֱמֻנָה (Néhémie, x, 1), qui constitue un suppléant moins matériel de l'idée de l'ancien כָּרַת בְּרִית « contracter une alliance » ; je traduis donc : « Et

1. L'estampage donne raison à ma copie ; après יא֯ il y a un point qui suit immédiatement le ו de ורשף. L'existence du ו est prouvée par l'inclinaison de son jambage vers la gauche, tandis que le jambage du ך penche du côté droit. Ceci établi, le sujet du verbe reste toujours le dieu Resef et le suffixe se rapporte à משמי « ordre ».

2. La partie inférieure du jambage qui est effacée se prolongeait jusqu'à la ligne 12 où elle a laissé une trace encore assez visible sur l'estampage.

3. Cette lecture est confirmée par l'estampage.

présumé de faire une libation funéraire à son intention. Les deux mots du début se présentent sur le fac-similé sous la forme de ו · ח · ה; comme il s'agit du règne futur de son fils qui s'appelait également Panammou (פנמו · בני · יאחז · חטר), on est irrésistiblement tenté de comparer la formule usitée dans les inscriptions assyro-babyloniennes pour exprimer cette idée, savoir *ina ihreti* « à l'avenir », et à restituer en conséquence ובאחרת; j'avoue ne point trouver pour le moment une explication plus satisfaisante sans supposer de graves altérations dans le fac-similé; l'examen de l'estampage nous tirera probablement de l'incertitude[1].

La prise du sceptre sera suivie de l'occupation du trône et celle-ci d'un festin auquel le roi invitera ses chefs puissants. Je lis ויסעד · אדרו « et il donnera un repas à ces forts ». Le verbe סעד, même non suivi de לב, a déjà le sens de « prendre un repas » (I Rois, XIII, 7); ici nous avons le causatif ou *hiphil* qui manque dans la Bible : הסעד « donner un repas ». La transcription ויזעד (A. S., 51, 15) n'est pas possible, mais celle de אברו, c'est-à-dire אַבְּרָו, trouve peut-être un appui dans la phrase reprise à la ligne 21; le sens n'en serait pas changé, puisque אדר et אבר sont synonymes; un nouvel examen de l'original ou de l'estampage fera disparaître ce doute[2].

Dans la phrase suivante : ויזבח | הדד · זבח (l. 15-16) « et il offrira à Hadad un sacrifice »; on remarque qu'en hétéen le verbe זבח emploie le complément direct au lieu du complément indirect qui serait de mise en hébreu où l'on dirait ויזבח להדד.

Ligne 16. Les premiers mots de la nouvelle phrase paraissent avoir été gravés sur une rature et ils sont maintenant presque totalement oblitérés. Je conjecture la restitution [ו]יכעד · א נישי « et il donnera un repas aux hommes ». Après avoir régalé les chefs, les rois invitaient les principaux habitants de leur capitale (Esther, I, 3-9). L'autre petite phrase pourrait bien être ויזבח · א[להי] « et il sacrifiera aux (autres) dieux ».

1. Cette espérance ne s'est pas réalisée, l'estampage n'offre pas de traces plus distinctes.

2. La lecture proposée est confirmée par l'estampage.

Après le ן suivi du point séparatif, la lecture נבא est seule possible d'après le fac-similé, mais l'incertitude reste entière[1].

La forme אשם pour שם « nom » rappelle l'arabe اسم; l'aleph prosthétique se rencontre aussi dans le samaritain אישבא.

A la fin de la ligne, אז conviendrait mieux que או, mais réservons-nous jusqu'à une nouvelle revision[2].

Ligne 17. הא פה semble signifier « qui est ici » et se rapporter au dieu Hadad[3].

Le sacrificateur, en s'adressant à Hadad, doit dire (יאמר): Que l'âme de Panammou boive avec toi, נבש·פנמו·עמך השהו[4]. La restitution de השהו est absolument sûre, grâce à la répétition immédiate de la même formule.

Je lis la phrase finale ועד·יזכר·נבש·פנמו·עם « et de nouveau il mentionnera l'âme de Panammou avec. . »; le ד a sur le fac-similé l'aspect d'un ה, et le ם de la fin est presque effacé; je pense néanmoins que cette lecture est certaine[4].

Ligne 18. De prime abord il semble difficile de décider si les premiers mots de cette ligne contiennent des noms divins ou bien des expressions générales de divinité. Cependant au début on voit assez distinctement sur le fac-similé les parties supérieures des lettres אר, puis vient un espace fruste pouvant contenir deux lettres, enfin les lettres דר suivies d'une lacune. La restitution הדד étant au moins très probable, il ne resterait qu'à le faire précéder d'un ו pour remplir la place. Nous aurions donc ici אר·והדד et, comme l'association du défunt avec Hadad est déjà signalée plus haut, on est amené à commencer avec והדד une nouvelle phrase. La réapparition du dieu אר (lumière) confirmerait la leçon de la ligne 11. Après la lacune on distingue suffisamment כבאל, au complet ורכבאל; ce dieu est déterminé par le pronom démonstratif

1. Après un examen soigneux je crois reconnaître sur l'estampage כן·דם « du sang », expression qui devait être précédée par le verbe יקח « et il prendra ». Le verbo qui suit est aussi précédé de la conjonction.

2. L'estampage est favorable à la lecture אז.

3. Sur l'estampage on croit voir plutôt זא que הא.

4. Le ם est suffisamment reconnaissable sur l'estampage.

זא = héb. זֶה; la nécessité de cette détermination n'est pas bien visible. D'autre part, la transcription (A. S., p. 51, 18), donne אר · הור..... וכחזוא. Dans cette incertitude nous nous abstenons de toute conjecture[1].

Le sujet de יהן du fac-similé (la transcription (A. S., p. 51, 18) donne תמם) paraît être le dieu Hadad, et le suffixe de [לָ]ה qui suit, si cette restitution tombe juste, se rapporte au sacrificateur; au contraire, le complément du verbe perdu dans la lacune est difficile à trouver[2].

Le groupe ירקן qui suit la lacune se complète aisément en וירקן = héb. וַיִּרְצֵהוּ « et (Hadad?) l'accueillera favorablement »; nous avons ici un nouvel exemple du changement de צ en ק, parallèle à ארק pour ארץ, car la racine hébraïque רצה répond à l'arabe رضي et à l'araméen tardif רעא. Le verbe רצה régit en hébreu soit l'accusatif soit la préposition ב (Psaumes, cxlix, 4; Michée, vi, 7); notre passage hittéen s'accorde avec cette dernière construction[3].

Je crois que le mot bilittère · ש est plutôt שי = héb. שַׁי « don, offrande » que שא qui s'explique moins facilement. Il faut l'entendre adverbialement « en don »[4].

Le dieu qui termine la ligne doit être שמיש, bien que sur le fac-similé la trace de la dernière lettre rappelle plutôt un ן ou un ם[5].

Ligne 19. Jusqu'à un examen ultérieur, je renonce à toute conjecture au sujet de la première moitié de ligne qui, sauf quelques traits inférieurs de la partie initiale, laisse voir à peu près les lettres suivantes : ב · · · לי · ק · וא · ב · ה · · ה. Cette perte ne trouble pas trop d'ailleurs la suite du discours royal.

1. L'estampage confirme en partie cette transcription; au début je crois distinguer les mots הדד · ירכבא[ל] et après la lacune בזבחי · וא « dans ce sacrifice à lui ».

2. L'estampage me semble présenter plutôt le mot ופנמי « et Panammou ». La lacune qui suit a pu contenir un verbe désignant l'intercession du défunt auprès des dieux.

3. D'après la lecture corrigée ci-dessus, il faut ponctuer וירצי (au hif'îl) « et Panammou » le fera accueillir par... Hadad, etc. »

4. Sur l'estampage je distingue assez bien שם « là ».

5. Cette lecture est confirmée par l'estampage.

Il s'agit certainement de la construction d'un temple; cela est prouvé sans conteste par la phrase suivante : והושבת · בה אלהי « et j'y ai placé mes dieux »[1].

Ce qui vient après est aussi très obscur; le dernier mot de la ligne semble se lire חנאה; les trois lettres qui terminent le mot précédent sont visiblement בהי, et l'idée de compléter וחלכבהי comme à la ligne 13 se présente à l'esprit, mais le sens qui en résulte ne satisfait point. Une autre combinaison ונם · רבהי · חנאה « et aussi ma dame Hanaît (c'est-à-dire la déesse protectrice de Hanâ) », cadrerait mieux avec le contexte, mais les traces des lettres visibles sur le fac-similé présentent des difficultés sérieuses contre cette lecture[2].

Ligne 20. En complétant le mot ואלהי, la phrase devient des plus claires : « Et mes dieux m'ont donné (נהנו · לו) de la postérité » (זרע, cf. Genèse, xv, 3); mais j'ignore le sens du mot חבא qui suit et dont la lecture doit être contrôlée[3]. Puis il manque un ou deux mots ayant un י pour lettre finale. Ensuite on soupçonne avec quelque vraisemblance et surtout en raison de la silhouette du כ qui s'aperçoit dans la lacune, le nom de פנמו Panammou se reliant très bien à בנו « mon fils »[4]. La suite יאחז · חטר · וישב · על · משבה « tiendra le sceptre et s'assiéra sur son trône » est la répétition du passage de la ligne 15, sauf la présence du suffixe de la troisième personne au lieu de la première.

Les trois mots suivants : מלך | עט · וכתר (l. 20–21) forment une sorte d'adverbe d'état : « Comme roi de sceptre et de couronne. » Les quatre lettres de וכתר sont très frustes, les traces sont pourtant favorables à cette lecture[5].

1. L'estampage n'offre absolument rien d'utile à ce sujet.

2. L'estampage fait voir, si je ne me trompe, les mots חנאת · ובחלכבתי qui signifient probablement « et pendant mon règne (mot à mot : dans ma majesté j'ai implore (— héb. חניתי. Job, xix, 17); le complément אלהי « les ou mes dieux » se trouvait au début de la ligne 20.

3. Sur l'estampage les deux lectures חבא et חדא sont strictement possibles. Ce dernier mot peut tout au plus être pour חדו, heb. חדוה « joie », mais nullement l'unité araméenne à l'état emphatique חדא.

4. L'examen de l'estampage ne confirme pas cette conjecture.

5. Sur l'estampage je distingue plutôt וקרו « et le pouvoir ».

Ligne 21. Même phrase que celle qui termine la ligne 15, circonstance qui nous permet de la compléter comme il suit : וישעד · אדרו · ויז בח · הדד « et fera un repas à ses chefs puissants et sacrifiera à Hadad ». Cette répétition n'a de sens qu'en admettant qu'il s'agit du cas où le roi futur négligerait d'accomplir le rite funéraire recommandé plus haut; nous pouvons donc restituer ainsi sans crainte la phrase suivante : ולא · יזכ ר · אשם · פנמו « et ne mentionnera pas le nom de Panammou ».

La conséquence de cette négligence est introduite par les mots suivants qui me paraissent devoir se lire אמרת · כל · נבשך לא | עם · הדד (l. 21-22). Je dis : « Toute ton âme n'est pas avec Hadad »; cela veut dire : « Tu as beau faire un sacrifice à Hadad, tu ne l'aimes pas de toute ton âme puisque tu négliges de rendre hommage à l'âme de son ami Panammou ». D'après les traces conservées dans le fac-similé, on pourrait aussi lire כל · בישך « tout ton ventre », c'est-à-dire « toute ta personne », ou encore כל · מעשך « toutes tes œuvres », le sens général en serait peu affecté. Le choix définitif se dessinera à la suite d'un nouvel examen de l'original ou de l'estampage[1].

Ligne 22. Je lis sans le moindre doute · והשקי · נבש · פנמו · עם · הדד · הא « et l'âme de Panammou boira avec Hadad lui-même »; le nom divin est fruste, mais les traces des lettres se reconnaissent facilement. L'importance de la phrase suivante au point de vue des croyances des Sémites sera relevée plus loin.

La destruction du passage suivant, tout en étant très regrettable à cause des renseignements qu'il a pu contenir, n'entrave point l'allure de la phrase, et l'on peut, en corrigeant deux lettres, compléter avec une grande vraisemblance : והדד · י חרם · זבחה · ואל · יקי · בה « et Hadad anéantira son sacrifice et ne l'agréera point ». Des trois lettres qui forment le premier verbe, le ה initial seul est entièrement clair, les deux autres ont l'air d'être הן, mais une racine הדן ne semble pas exister dans les langues sémitiques. On pourrait

1 La lecture נבשך est favorisée par l'estampage.

songer tout au plus, en lisant יחזן, à l'arabe حَزَى « accuser de forfaiture », et le nom propre de *Hagôn* « fils de Gabar », qui régnait à Ya'di avant קרל, servirait d'appui à cette restitution. Le sens général sera à peu près le même; l'original seul peut établir la vraie lecture[1].

Ligne 23. La phrase commence par le dernier mot de la ligne précédente ומן | ישאל · אל · יתן · לה · הדד « et ce qu'il demandera, Hadad ne le lui accordera pas ». C'est une sentence négative et parallèle à l'affirmation du passage des lignes 18-19 et tout spécialement de la ligne 4.

Avec והדד « et Hadad » commence sans aucun doute une nouvelle phrase, mais je ne comprends pas les mots qui suivent et se lisent חרא · לבהו. Il se peut néanmoins qu'il y ait l'équivalent de l'hébreu חֲרִי אַפּוֹ plus fréquemment חֲרוֹן « l'ardeur de sa colère ». Le mot hittéen pour « colère » serait ainsi לַבָּה qui, en hébreu, signifie « flamme » et dont la racine est לָהַב. Pour la liaison de חרי avec אף, voyez Exode, xi, 8; Deutéronome, xxix, 23.

Vient ensuite une lacune d'environ quinze lettres, mais la phrase conserve sa marche régulière. La clarté reparaît avec la sentence ואל · יתן · לה · לאכל · בברז « et il ne lui donnera pas à manger. . » La lecture du dernier mot est assez vraisemblable, bien que le second ב soit confus sur le fac-similé; la lettre finale, à en juger d'après la trace laissée par la partie supérieure, ne peut être qu'un ז[2]. En comparant l'éthiopien በረጸ (ተበረጸ « briller, être ardent, enflammé », je pense que que le substantif ברז signifie « grand jour, heure la plus claire de la journée comme celle du midi (cf. צהרים et ضُحًى) ». Le repas du midi date de loin (Genèse, xliii, 16). L'échange entre צ et ז est connu dans les langues sémitiques.

Ligne 24. L'auteur complète sa pensée par une expression qui m'avait dérouté de prime abord, mais que je crois comprendre maintenant d'une manière satisfaisante. Je lis : וישנה · למנע · מנה · בלילא « et il lui retirera le sommeil

1. Le ר de יחרם a été gravé sur un ה, ce qui produit un signe confus.
2. Je crois distinguer ce mot sur l'estampage.

pendant la nuit ». La présence de שנה = héb. שְׁנָה en tête de la phrase et l'emploi de l'infinitif préposé למנע au lieu de l'indicatif ימנע donnent à l'idée une grande énergie. A noter la forme purement hébraïque ליא = לַיְלָה qui est en araméen לֵילְיָא.

Le reste de cette ligne est très incomplet. On voit d'abord וכלה · נתן · לי « et tout cela m'a donné », puis vient une grande lacune qui ne laisse voir que quelques lettres isolées ou des têtes de lettres jusqu'à la fin de la ligne, où je crois reconnaître les mots ומן · בני « et un de mes fils » qui se raccordent bien à ce qui suit sur la ligne 25. Immédiatement avant on voit un groupe de têtes · ודדי · ם, et après une petite lacune à droite, les lettres יח. Il est inutile de s'arrêter aux vétilles que l'on pourrait en tirer.

Ligne 25. Les deux premières phrases n'ont pas besoin d'explication. Avant la lacune on complète avec certitude וימלך « et régnera »; ce verbe devait être suivi d'un complément comme באר[ץ] · זן « dans ce pays ». En considération de ce que, d'une part, l'espace vide ne pouvait contenir qu'un nombre très restreint de lettres et que, d'autre part, on distingue les lettres לח après la lacune, je propose, quoique avec réserve, de compléter le verbe en ישלח et de le faire précéder par la conjonction ו. J'obtiens ainsi la phrase וישלח · ידה · בחרב. mot à mot « et étendra sa main en l'épée », c'est-à-dire « prendra en main l'épée », visiblement « pour combattre ses adversaires »; comme en hébreu, le verbe שָׁלַח · יָד a en hittéen la nuance de vouloir nuire à quelqu'un ou endommager quelque chose Genese, III, 22; Job. XXVIII, 9). La lacune ne permet pas de décider contre qui sera dirigée cette prise d'épée et de dire si ce sont réellement les coupables qui sont indiqués par la préposition ב qui précède. Il faut faire remarquer toutefois que l'allure de la phrase se prête à une autre explication : le complément בחרב peut indiquer l'instrument de répression le plus usuel dans l'antiquité, surtout chez les possesseurs du pouvoir public, pour se débarrasser d'adversaires gênants. La suppression pure et simple par un coup d'épée était naturellement le moyen le plus expéditif et le plus efficace. A côté

du meurtre plus ou moins judiciaire, il y avait et il y a même encore de nos jours la prison et l'exil qui sont employés dans le même but. Quoi qu'il en soit de cette ambiguïté, la lacune, qui se termine par un ם indiquant la présence d'un substantif au pluriel, résiste à toute combinaison de restitution et le même doute s'étend sur le ou les mots perdus au début de la ligne suivante qu'annonce la particule או « ou » de la fin de celle-ci.

Ligne 26. Des trois lettres qui suivent la lacune, la première est visiblement un ח et la dernière un ם; celle du milieu est totalement effacée. Si l'on admet la leçon חמס, on est entraîné soit à soupçonner en même temps avant ce substantif la présence de la négation אל qui figure devant le substantif suivant, de sorte qu'on aurait l'expression אל · ב ח[מ]ס · אל בהרג · או · ב [ג]ז « n'aie confiance ni dans la violence (héb. חָמָס, ni dans le massacre (héb. הֶרֶג) ou dans les sévices (héb. רֵגֶז. Job, III, 26). Le verbe que je suppose être בטח « se confier, avoir confiance » est impérieusement réclamé ici par cette considération que le complément indirect est dans la phrase tantôt ב tantôt עַל, ce qui est en effet particulier au verbe בטח. Celui-ci avait probablement sa place dans la lacune qui dépare le début de la ligne suivante.

L'énumération des choses dans lesquelles le roi futur ne doit pas mettre sa confiance est sectionnée au moyen de la particule alternative או « ou », mais le complément indirect est désormais עַל. Le mot qui vient après est effacé, et comme il paraît ne se composer que de deux lettres à jambage, j'incline à supposer סם = héb. סוּס « cheval »; tout au plus le pluriel סמי = héb. סוּסִים « chevaux ».

Le א qui se voit après se complète aisément en [א]ו · על; des deux mots qui suivent, le second est certainement בית; le premier a été transcrit הובו (A. S., 51, 26), mais la trace prise pour un ה est sans aucun doute la silhouette du ל suivi d'un point. Une forme ובו ne paraissant pas possible, on est obligé de songer à une inexactitude de copie. Le mot de l'énigme se trouvera à l'aide d'un examen renouvelé de l'original; en attendant, j'incline à rétablir המן · בית qui serait l'équivalent

de l'hébreu הֲמוֹן עָם « une multitude de peuple ». C'est מה, qu'il ne faudrait pas confondre avec la particule מה « aussitôt » que nous avons souvent rencontrée dans la partie précédente de notre texte, mais le singulier de l'hébreu מְתִים (Deutéronome, II, 34) « hommes, habitants » qui entre dans le nom de מְתוּשֶׁלַח[1].

Les deux sections suivantes sont de la plus grande clarté : או יעל קשתה או יעל אמרתה « ni dans son arc ni dans sa parole »; ce dernier mot peut être pris dans le sens de paroles, d'éloquence et de commandement qui, venant de la part du roi, animent les combattants et décident la victoire.

Ligne 27. La fracture du début a fait disparaître à la fois la fin de la phrase se rattachant à la ligne précédente, et le commencement d'une nouvelle phrase. Celle-ci, à en juger par ce qui suit, ne s'adresse plus au roi futur, mais à n'importe quel habitant du pays qui commettrait un sacrilège contre la statue. Je ne m'arrêterai pas aux traces des deux lettres הה visibles après la lacune et au sujet lesquelles je n'ai rien à proposer; je me contenterai de jeter quelque lumière sur les mots ירשי שחה dont la lecture est certaine et qui reviennent à la ligne suivante. Je rapproche l'hétéen רשי de l'éthiopien ረሰየ (ርሰይ) « poser, faire » et je considère le substantif שחה comme identique à l'hébreu שְׁחִי, synonyme de מום « tache, défaut » (Deutéronome, xxxii, 5). Pour la forme, comparez דְּבַר (Jérémie, v, 13). L'expression dont il s'agit signifie donc, si je ne me trompe, « (celui qui) infligerait un défaut », c'est-à-dire « celui qui endommagerait ou mutilerait (la statue) ».

Une phrase comme ראשי חרוי חיה (A. S., p. 51, l. 27), peut désespérer plus d'un sémitisant; après mûre réflexion, je pense qu'il faut lire ואיש יחרוץ לחיה. Le mot אש peut être soit le substantif hébreu אִישׁ « homme », soit le relatif phénicien אש « celui qui », qui répond à l'hébreu ש dans le sens de אֲשֶׁר. Cette dernière alternative me paraît la plus probable. Dans le futur יחרץ nous sommes surpris de rencontrer le verbe

1. Sur l'estampage il paraît y avoir plutôt על זבר בת « dans la mention (= le nom) d'un homme ».

qui a donné en hébreu חֲרוּזִים « perles enfilées »; la racine חרז a, en araméen, le sens de « perforer, piquer », au figuré « ranger, enfiler », de là חֲרוּז « rime ». Quant à לחיה, c'est bien l'hébreu לְחִי suivi du suffixe de la troisième personne. Je propose donc de traduire : « Et celui qui perforerait, piquerait sa joue »; on obtient ainsi une expression synonyme de תִּקֹּב לְחָיוֹ (Job, XL, 26) « tu perforeras sa joue ». La défense a en vue la mutilation de la figure par un coup de pique ou de lance.

Le membre de phrase qui suit me paraît pouvoir se transcrire או · באשר · חרם · ידחיה. Avec un groupe bizarre חובובחיה (A. S., 51, 27) pour les deux derniers mots, on n'arrive à rien. Nous connaissons déjà אשר avec le sens de « lieu, endroit »; le mot suivant peut ne pas être autre chose que l'hébreu חֵרֶם « interdit »; le groupe ידחיה se révèle sans grands efforts comme le futur du verbe דחי (= héb. דחה) pourvu du suffixe de la troisième personne. Il s'agirait par conséquent de quelqu'un qui pousserait la statue dans un endroit interdit au public[1].

Ligne 28. La phrase qui commence par les mots או · באשר « ou dans un lieu » de la ligne précédente est difficile à comprendre à cause du vocable חרה dont le ה final ne saurait être l'état emphatique araméen inconnu à l'hétéen. Si la leçon est exacte, on ne peut songer qu'à un substantif dérivé de la racine חדי « se réjouir », parallèle à שׂחא signalé plus haut. S'agirait-il de l'emplacement de la statue dans un lieu d'amusement public[2]?

La lacune qui suit enlève toute espérance de rétablir avec quelque certitude la fin de cette phrase. On ne saisit pas non plus la pensée maîtresse de celle qui vient après. On aperçoit

1. L'estampage confirme la lecture חרם, substantif formé de la racine mischnaïtique חרם « couper, hacher »; comparez l'arabe حَرْم « fagot ». La première lettre du mot suivant pourrait bien être un ו; dans ce cas וחיה serait un substantif « rejet, décharge, débarras ».

2. La lecture reste douteuse sur l'estampage; celles de חרא « évacuation, excrément » et de חבא « cachette » sont possibles.

d'abord un ב qui doit former la fin d'un mot. Puis on retrouve l'expression וירשי שחה pour laquelle j'ai proposé plus haut le sens de « infligerait un défaut »; le mot suivant doit être יגמר, verbe qui a l'air de signifier « il achèvera ». Après, on soupçonne la particule séparative או « ou » accompagnée d'un verbe dont les deux dernières lettres sembleraient être יה. Des deux mots qui se présentent ensuite, le premier, malgré l'apparence (וזכרי, A. S., p. 51, 28), est sans aucun doute וכיי « ma mention »; le second, dont la lecture ויקמוהה est sûre, signifie visiblement « et il le (ou la) placerait », sens auquel se rattache très bien la préposition ב du mot suivant; mais comment expliquer le couple extraordinaire מאה · מהושה? Notre embarras est d'autant plus grand que la transcription publiée donne, pour le premier mot, la leçon מצעה (A. S., 51, 28). Il est complété par l'impossibilité pour nous d'apercevoir sur la photographie de la seconde inscription le mot מצעה que la transcription de M. Sachau offre sur la ligne 10. En face de tant d'incertitudes, nous nous abstenons de toute conjecture[1].

Ligne 29. La lecture des trois mots יאמר · אחכם · השחה étant des plus certaines, on a l'impression d'une phrase toute hébraïque יֹאמַר אֲחִיכֶם הַשָּׁחָה « il dira : Votre frère a détruit » ou bien « votre frère dira : Détruis! (הַשְּׁחָה) ». Cette dernière interprétation est plus conforme aux habitudes de ces sortes d'inscriptions. L'auteur a probablement en vue de défendre à qui que ce soit de détruire son monument par l'ordre d'un tiers.

Je ne puis rien faire des lettres הנ dont la fin est perdue dans la lacune, ni de בא qui apparaît après elle, ni enfin du vocable יה mutilé dont la lettre finale est un ה ou un ח. En revanche, le doute disparaît au sujet des mots לאלה · אבה « aux dieux de son père » qui viennent après, mais l'enchaînement de la pensée m'échappe entièrement.

Je ne trouve pas le sens du mot בישה qui précède le verbe יאמר « il dira »: il est suivi de l'expression énigmatique qui

1 L'estampage offre distinctement מצעה, mot araméen signifiant « milieu ».

est הא · אנש · מת sur le fac-similé et הא · אם · שמה d'après la transcription (A. S., 51, 29). Si cette dernière leçon était exacte[1], on aurait à choisir entre la traduction « il est un homme mort » et celle de « c'est un homme du peuple »; ce tour de phrase aurait un appui dans l'inscription d'Ešmounazar.

אכרה est bien un verbe, mais il est difficile de savoir si c'est la première ou la deuxième personne.

La phrase prohibitive semble bien être אל · בפנ[י] | זר (l. 29-30) « non devant un étranger »; le fac-similé offre pour le dernier mot זץ et la transcription זד (A. S., p. 51, 30).

Ligne 30. אכרקם offre une énigme impénétrable; la séparation en אכר קם ne donne rien de satisfaisant. Les mots suivants עיני או signifient bien « mon œil (ou mes yeux) ou . . », mais עירה est un terme nouveau et inintelligible.

La lacune qui se présente après la particule או « ou » englobe de six à dix lettres et se termine par le reste d'un mot ני ou רי. Puis on lit avec une certitude relative : בפן · אנשה · צרי = héb. בִּפְנֵי · אַנְשֵׁי · צָרָי (ou לִפְנֵי) « devant les gens de mes ennemis ». Je remarque cependant que la forme אנישי avec י se trouve dans la transcription publiée (A. S., p. 51, l. 30)[2].

Suit une série de cinq mots obscurs que la publication officielle transcrit נהנו וכי · הא · להפן ב[3] (A. S., p. 51, l. 30); le fac-similé n'apporte pas d'éclaircissement notable; résignons-nous à attendre de meilleurs renseignements, toutefois le second mot me paraît être זכר « monument[4] ». Les mots suivants איהה , זכרו (l. 30-31) ne peuvent signifier que « les gens de ses monuments », mais l'idée n'en est pas très claire; il s'agit peut-être des gardiens des édifices publics.

La pensée dominante de la phrase obscure qui précède semble avoir été d'encourager les gens du roi ennemi et iconoclaste à se révolter contre lui; les mots פלכתשה · באבני s'y

1. Elle est confirmée par l'estampage.

2. Sur l'estampage on peut lire בפם, mais à la ligne 30 il y a distinctement בפן.

3. La forme אנשה est exacte.

4. Sur l'estampage je crois voir זכר · הא · להפן · בי; le mot précédent semble être כהני ou בהני. Cette lecture n'augmente guère la clarté de la phrase.

rattachent on ne peut mieux. Je vois dans le כ la particule consécutive qui s'est déjà rencontrée à la ligne 14 et dans le לְ la particule du jussif si fréquente en assyrien et en arabo-éthiopien, et étant donné que le verbe כתש a dans toutes les langues sémitiques le sens de « piler, broyer », je me crois autorisé à traduire « alors qu'il l'assomme avec des pierres »; le sujet doit être la personne qui reçoit l'ordre. Nous avons donc ici l'équivalent de l'hébreu וְכָתָתוֹ בָאֲבָנִים.

Avec והנו commence visiblement une nouvelle phrase, mais peut-on l'assimiler à l'araméen הֵן « si »?

Après une lacune, outre une fin de mot, בן, on croit lire או חלב « ou a changé », et immédiatement après, avec certitude, פלכהשנה · באבני « qu'ils l'assomment avec des pierres ».

Le mot suivant, והנר, pourrait bien être la particule écrite plus haut והנו, mais comment la rattacher à לו · שחה qui termine la ligne? Si l'orthographe était plus fixe qu'elle ne l'est, on aurait pu affirmer que le bilittère לו doit être soit לוֹ « si », soit לֹא « non », l'expression « à lui » étant לֵהּ (l. 23), mais dans l'état présent cette conclusion serait trop hasardée.

Ligne 32. Après באישרה « dans sa place » vient la petite phrase . . והרעי · עינך · בא « et ton œil se troublera en. . »; comparez l'hébreu דִּבְרֵי רֵעַ Job, VI, 3).

La lacune qui suit, de même que celle de la ligne 26, a causé la perte du verbe qui signifie « se confier », dont les compléments coïncident en partie avec ceux qui figurent sur cette ligne. Les mots nouveaux sont גבורתה = héb. גְּבוּרָתוֹ « sa force » et נרבה (l. 33 = héb. נִדְבּוֹ (forme masculine) = נִדְבָתוֹ « sa générosité ». Je ne m'explique pas comment M. Sachau a pu regarder גבורתה comme étant à l'état emphatique qui est propre à l'araméen.

Ligne 33. Les mots ...את · פא · ישרה, diversement ponctués, donneraient lieu à des traductions très différentes. Le premier mot est ou le pronom « toi (heb. אַתָּה) » ou la particule hébraïque אֵת « avec »; les deux suivants peuvent

« signifier sa parole droite, sincère ». Ce qui est conservé immédiatement avant et après la lacune consiste en quelques lettres isolées et impossibles à restituer. Puis vient le verbe תהרגה « tu le tueras », suivi de בח qu'on pourrait compléter en בחרב « par l'épée ». Le reste de la ligne semble pouvoir se lire או ב֯חפא « ou avec une massue »; comparez l'assyrien *huppû* « tige »; on trouve aussi dans la Mischna חף « crochet »; de là probablement le talmudique חיפוף « pieu, cheville ».

Ligne 34. La certitude que nous avons maintenant de la pensée dominante depuis la dernière partie de la ligne précédente nous oblige à introduire quelques modifications dans notre première manière de lire et de traduire ce passage. D'abord le premier mot n'est pas ורחק « et lointain », mais התק = héb. הָתַךְ (r. חקק) « tu tailleras », verbe qui, avec le complément עליה (= héb. עָלָיו) « sur lui », semble avoir en hétéen le sens de « couper en morceaux ». Je traduis donc la phrase התק · עליה | או « ou bien tu le mettras en pièces ».

Dans la phrase finale débutant également par או, le ת de תאלב n'est pas une préformante nominale donnant le sens de « une multitude » (mot à mot : « un millier » אֶלֶף), mais le préfixe de la deuxième personne, l'équivalent de l'hébreu תְּאַלֵּף « tu enseigneras », c'est-à-dire « tu donneras des instructions »; le complément de ce verbe est אש · זר « à un homme étranger »; le but de l'ordre est exprimé par l'infinitif להרגה (non יהרגה) « pour le tuer ». La vilaine mais utile vengeance peut donc être confiée à des mains étrangères au lieu d'être exécutée par l'intéressé. La fin qui est à peu près détruite pouvait contenir une date.

TRADUCTION

1. Je suis Panammou, fils de Qorul, roi de Ya'di, qui ai érigé cette statue à Hadad, seigneur du ciel (?)
2. M'ont assisté et conduit Hadad et El et Reŝef et Rekoubel et Šemeŝ. Et Hadad, ainsi que El
3. et Rekoubel et Šemeŝ et Reŝef, m'a donné le sceptre de sa majesté (?). Et Reŝef m'a assisté et tout ce que je tiens
4. dans ma main. . . . et ce que demande à mes dieux, ils me l'accordent. Et il a placé ses ordres
5. . . . . pays d'orge. . .

Deux Documents assyriens relatifs aux présages

II

TRANSCRIPTION ET TRADUCTION

N. B. — N'ayant pu moi-même corriger les épreuves des textes publiés dans le numéro précédent, plusieurs erreurs sont à rectifier; l'on voudra bien se baser, pour l'étude de ces documents, sur ma transcription qui est aussi exacte que possible et qui renferme les corrections nécessaires.

Rm[1] 139.

1. Zakaru[1] birta-su i-zi-ib-ma kurmata id-din-si : ki-bit-su magrat
2. » ma : ki-şir-ti bilti ibaš-si
3. » ma i-tu-ur-si : ana satti istêniti i-mat ?)
4. » ma ar-ka-ti-sa iš-te-ni-i' i-si-hi il-bi issakan-su
5. » ma sa-uu-um-ma ibbaz : si-bir-ti-AS inasi
6. » [illegible] ib-nu-uq -si : iq-qal-li
7. » ma inu SAR.PI.PI ú-sa-bit-si : baṭṭu[2] NIM-šu
8. » ma pu-uh ra ú-kal-lim-si : ilu ni-iš qâti-su lâ imahar
9. » ma assat amêli balṭi ibbaz : ina me-sir ilu imât
10 » ma a-h-ku-ut épus : busahhu işabat-su
11. » [illegible] assat amêli miti ibbaz : bpit qâti-su lâ iššir
12. » ma ub-bir : ilu Nin-ib sa-bi-ir-su
13. » ma u-se-zik : apil-su bit-su ul u-še-zîb
14 Zakaru birta-su i-se-ir-ma u-se-zik : qât šarri ikašad-su
15. » ú-bir : re-mi ket-ti be-en-ni ibaš-si
16. » i-sim-ma su-ni-tú ibbaz : uq-ta-at-tar
17. » u-mu-it : i-bir-ri
18. a-di III il-lik : mar-si-is-su innakal
19. a-di IV il-lik : apil-su ihaliq
20. a-di V il-lik : limnu-su sa-dir
21 a-di VI il-lik : ûmê-su KIL.DA.MEŠ
22 a-di VII il-lik : mu-kil rês limutti immar
23. a-di VIII il-lik : ma-hi-is-su ul i-ša-an-ni-su
24 . . . . ma-hi-ir-ti-su it-bal : me-sa-d[2] ili issakan-su
25. . . . . ma[3] ta-su : ili-su is-su-ur âran ili-su na-si
26 . na issi : bîtu sukku lâ magâru issakan-su
27. . u-se-ik-li : bîtu sûtu issapa-ah
28. a-na u-se-zik : ul-tab-bar

1. II R. 7, 2 c. d.
2. II R. 19, 58 b et la 4e tablette de la Creation, l. 37.

29. . a-ni » : ma a na bî-ti-sa ú-tir : lu-ub-na i-za-bil
30. . . amêlu u-se-zik : lu ?-qa i-ma-al-li
31. . . . . kit : as-ka-nu-su izzaka-ar
32. . . im-ți-i : mûtu issakan su busahhu
33. . . sa sarri im?-tu

Verso.

N. B. — Le commencement du verso de Rm² 139 est perdu, mais nous pouvons le reconstituer en entier par le document suivant K 126. Nous réunirons donc ces deux textes en un seul et nous signalerons en note les variantes importantes.

K 126, l. 1. Zikaru ana sinnisti iṭḫê[1]-ma ig-lud-ma ni-it-su bul-lul : damiq amêlu suâtu nimêlu immar
2. Zikaru ana sinnisti la za-ku-ti gi-na-a ig-da-na-lud : ina qâti-šu inât
3. Zikaru ana sinnisti la KU.UR.U gi-na-a ku-ud-du-us : amêlu suâtu i-la-an
4. ku-ul i-su-u libbu limnu ippara-su
5. Zikaru ana gu-du mi-iḫ-ri-šu iṭḫi : amêlu suâtu ina aḫê-šu u ki-na-ta-te-e-šu
6. a-ša-ri-du-tu illa-ak
7. Zikaru ana aššati šu gu-du ki-bî[2]-su iq-ta-nab-bi : amêlu šuâtu ZI.ZI[3] (aḫennâ?) pu-tû
8. u arkati na-ki-a-as-su(?) u akâl-šu lâ iṭâb
9. Zikaru ana zi-ka-ru-ti ina ki-li us tak-ti-it-ma u ina zi-e
10. ni is na-ak zi-ka-ru-ta : bu-us-sû-uḫ-sû i-na bi-ki limni
11. Zikaru ina im-mi ilu Gibil sa-dir : amêlu šuâtu AN ibaš-ši lib-bi BI.GAR[4]
12. Zikaru ir-kab-šu rak-bi miṭḫâriš i-lik-ki : sattu is-tênitu AN ibaš-ši
13. Zikaru itti sinnisti ina eli irši id-bu-ub[5]-ma ištu eli irši itbi[6]-ma
14. zi-ka-ru-ta[7] épu-uš : amêlu suâtu lib-bi iṭâb u ri-sa-a-tum is-šu-kanâ-šu
15. KI.DU?-šu ka lis magir ir-nit-tu-su[8] ik-ta-na-šad
16. Zikaru sinništa la sinništa-šu it-ta-nap-la-as : šîru suâtu iṭâb û
17. mimma la šu-a-tum qât-su ikasu âd[9]

1. IV R. 51, 51 *a*.
2. Rm· bit.
3. **Aḫennâ, cf. Esarhaddon V, 53.**
4. Adâbu = être dans la misere.
5. Rm² id-bu-um-ma.
6. Rm² zi.ma.
7. *Ibid.*, zikarutû.
8. *Ibid.*, ir-ni-ta-šu.
9. *Sic*, Rm² 139.

18. Zikaru itti sinnisti ina šu-ta-ti-šu uš-šu it-ta-nap-la-as
19. mimma ma-la ut-tu-ú ina biti-šu lâ ikân
20. Zikaru sûqam ina alâki-šu uš-šu it-ta-ziz : têbû uṣṣâ
21. Zikaru itti aššati-šu ina biti KU.DAM.KAS[1]-šu : igaru lâ issir
22. ana lâ ṭâbê sippi biti KU.DAM.KAS ša immu u šumêlu um-sal-laḫ[2]-ma issirâ
23. Zikaru ina ḫur-ba-ti iṭḫi : aššat-su sinnišâte ullad
24. Zikaru ina eqli u kirê iṭḫi : aššat-su zakkurê[3] ullad
25. Zikaru iṭḫêma u ina mûši-šu ig-lud : amêlu šuâtu têbâ kabta im-mar
26. Zikaru ina šutti-šu iglud-ma ni-il-su bul-lul : amêlu šuâtu damqtam ut(?) nimêlu immar
27. Zikaru gi na-a ig-la na-lud : amêlu šuâtu lâ ellil(?) bi-ṭa rabiš ibaš-ši
28. imâti?-ma mûtânu imât ma limuttu ki-bit-su
29. Zikaru ša-šu sinništa uš-ta na-aš-bat : lâ ellil zi qâti-šu AN lâ ibaš-ši
30. Zikaru ina sûqi irbitti sinništa išbat-ma iṭḫi : amêlu šuâtu lâ issir
31. Zikaru ina sûqi irbitti ḫarimta sa dir : imât-ma qât ili AN-ma qât šarri ikaššad-su
32. Zikaru ina sûqi pihê iṭḫi : im-tu-ú iššakanû-šu
33. Zikaru a-na aš-šu-ni iṭḫi : dan-na-tu idabad-su
34. Zikaru a-na sêp(?) . . iṭḫi : ka-la šattu istenitu
35. ud da a-tum issakanâ-šu ip-pa-ra-as
36. Zikaru du-uš-ni-šu iṭḫi : dannatu išabat-su
37. Zikaru ana sipništi ina askuppati iṭḫi : sinništu šîâti lâ issir
38. Zikaru ce-ma itti sinništi-su ta(?) tu-ú : mimma ša ina qâtâ-sa illapatû
39. Zikaru šuâtu lâ ellil ana arkât ûmi qât-su i-ra-[illegible]-ub
40. Zikaru ana abâti id-da-tu iḫḫaz : amêlu šuâtu ud-da-a-tum issakanâ-šu
41. Zikaru ina ni-pi-iḫ kakkab niri ana aššati-su iṭḫi : mâr libbi ṭâbu ibaš-ši

---

Zikaru ḫirta-su i-zi-ib : AN û-me ḫb-bi lâ ṭâb
Zikaru šaltu sad-rat-su ûmê-šu KIL.DA.MES

TRADUCTION

N. B. — L'interprétation de ce document présente de grandes difficultés, aussi ne saurions-nous prétendre à donner ici une traduction littérale. Le sens général se laisse deviner en partie[4]; plusieurs passages sont entièrement obscurs; quelques-uns se distinguent par un réalisme si repoussant que nous nous dispenserons de les traduire.

1. Šinâtu = l'urine, S *b* 229.
2. *Ibid.*, i-sal-la-ab-ma.
3. III R. 59, 34 *b*
4. L'auteur fait une énumération de songes plus ou moins bizarres et des pronostics tirés de ces rêves nocturnes.

1. Si un homme se sépare de sa femme et lui fait une rente viagère, ses ordres seront toujours exécutés
2. » et qu'elle reste dans sa maison, il y aura. . . . . .
3. » et revient vivre avec sa femme, il mourra au bout d'une année
4. » et regarde derrière elle. . . . . lui sera imposé
5. » et prend une autre femme, son bonheur sera assuré
6. » et l'étouffe (?), il sera brûlé
7. » et lui offre du poison, il tombera foudroyé
8. » et lui montre. . . . . sa prière ne montera pas vers Dieu
9. » et commet adultère (littér. épouse la femme d'un vivant), il mourra dans les liens de la Divinité
10. » et fait l'*alikût*, il mourra de faim.
11. » épouse une veuve, son œuvre n'aura pas de succès.
12. » le dieu Ninib s'emparera de lui
13. » son fils ne sauvera pas la famille.
14. Si un homme fait subir à sa femme de mauvais traitements? la main du roi le frappera
15. la justice et la miséricorde[1]. . . . . .
16. » et prend une autre femme, il sera terrassé[2]
17. » et fait mourir sa femme, il souffrira de la faim
18. » va trois fois, on le privera de ses biens
19. » va quatre fois, son fils mourra
20. » va cinq fois, son ennemi surgira
21. » va six fois, ses jours seront de courte durée
22. » va sept fois, il verra son adversaire
23. » va huit fois. . . . . .
24. Si un homme enlève. . . . . celui qui
25. » . . . . . .
26. » . . . . . cette maison
27. » met sa femme en prison, sa maison sera détruite
28. . . . . il deviendra vieux
29. . . . . et la renvoie à sa maison, il portera le joug ?
0. il sera plein de?

Verso.

1. Si un homme s'approche d'une femme avec répugnance et a une p..., cet homme sera riche
2. Si un homme a de la répugnance à s'approcher d'une femme, il se tuera
3. Si un homme se souille avec une femme qui n'est pas?
5. Si un homme s'approche de. . . . . ., cet homme jouira de la faveur parmi ses frères et ses parents

1. Cf., *benni*, IV R. 51, 37 *a*.
2. *Qutturu*, IV R. 19 43-44 *b*.

7. Si un homme dit à sa femme *gudu*, cet homme. . . . . par devant
8. et derrière, des deux côtés. . . . . sa nourriture sera mauvaise.

Nous nous abstenons de traduire les trois lignes suivantes[1].

13. Si un homme se querelle avec sa femme sur sa couche, s'il abandonne la couche
14. s'il. . . . . le *sikaratu* : cet homme sera un joyeux et gai compère
15. sa demeure sera toujours prospère, son triomphe sera assuré.
16. Si un homme jette un regard de convoitise sur une femme qui n'est pas la sienne, ce présage sera favorable
17. et tout ce qu'il ne possède pas tombera dans sa main.
18. Si un homme auprès de sa femme voit en rêve son *ridû*
19. rien de ce qu'il désire n'arrivera dans sa maison.

Nous sautons les trois lignes suivantes.

23. Si un homme s'approche de sa femme dans le désert, sa femme enfantera des filles
24. Si un homme s'approche de sa femme dans un jardin ou à la campagne, sa femme enfantera des fils
25. Si un homme s'approche d'une femme et s'en dégoûte, cet homme verra un ennemi terrible
26. Si un homme à la suite d'un rêve. . . . . cet homme réussira et sera riche
27. Si un homme. . . . un dégoût constant, cet homme sera impur et son péché sera grave
28. il mourra, il mourra de la peste, son ordre ne sera pas écouté.

Nous sautons aussi la ligne suivante.

30. Si un homme aborde une femme en plein air, cet homme ne réussira pas
31. » aborde une grisette en plein air, il mourra, la main de Dieu le frappera, la main du roi le frappera
32. » aborde une femme dans une impasse. . . . . .
33. » aborde un *assinnu*, l'infortune l'anéantira
34. » . . . . il sera dans la misère toute une année
36. » a commerce avec sa *dalîtu*, l'infortune le frappera
37. » aborde une femme sur le seuil. . cette femme ne réussira pas
38. » . . . . tout ce qu'il possède sera détruit
39. Cet homme sera impur, dans les jours futurs sa main sera tremblante?
40. Si un homme donne à sa sœur. . . . cet homme sera infortuné
41. Si un homme aborde sa femme quand l'étoile *afru* se lève, un superbe enfant naîtra.

ALFRED BOISSIER.

1 L. 11. Cet homme sera consumé par le dieu Gibil, cet homme sera infortuné.

UNE MÉDAILLE A LÉGENDE SÉMITIQUE

D'un roi de la Sogdiane.

N° 1

N° 2

N° 1. — Tétradrachme en argent du poids d'environ sept grammes cinquante centigrammes.

Avers : tête de roi à droite, très en relief, coiffée d'une sorte de tiare ou couronne perlée avec filets derrière la tête à l'imitation des Arsacides. — Anépigraphe.

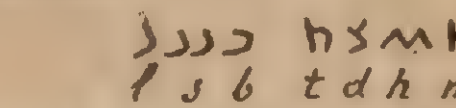
Revers : Hercule tourné à gauche, assis sur un rocher, tenant de la main droite la massue, la gauche pendante. Tout autour légende en caractères sémitiques, type barbare.

Cette pièce a été apportée de Samarcande en 1892 par M. Edouard Blanc, inspecteur des forêts, chargé d'une mission scientifique dans l'Asie centrale et actuellement à Paris. Ce savant voyageur m'a affirmé que, dans les bazars de Samarcande, de Tashkend et de Kashgar, il avait vu plusieurs autres exemplaires de cette monnaie. Celui qu'il m'a communiqué, le seul qu'il ait apporté, est de très belle conservation, ce qui m'a décidé à en donner le dessin de préférence à d'autres exemplaires dont je possède les moulages. Ce n'est pas que cette monnaie soit inconnue et inédite, car Burnes (1832), Prinsep (1833), le baron Chaudoir (Sestini) (1825), Wilson (1841), ont déjà publié des spécimens, tous provenant du nord de

l'Indo-Koush. Quelques autres exemplaires sont parvenus depuis en Europe, dans les collections publiques et privées[1]; notre cabinet des médailles en possède un qui remonte à Raoul Rochette (1835). J'insiste sur ce fait important que toutes ces variétés ont été trouvées en Transoxane, c'est-à-dire dans le pays que les anciens appelaient la Sogdiane.

Au point de vue du déchiffrement et du classement de ces monnaies, on a toujours considéré les légendes comme étant du grec dégénéré, et le type comme étant celui de quelque roi contemporain d'Euthydème; quelques numismatistes (Tychsen, Sestini, etc.) ont même attribué ces pièces aux rois de la Characène à cause du revers à l'Hercule assis. Je viens à mon tour présenter le résultat de mes recherches qui remontent à plusieurs années :

Et d'abord, au point de vue de la légende, je crois que les signes qui entourent au revers la figure d'Hercule sont, non pas des lettres grecques dégénérées, mais des caractères araméens et qu'ils appartiennent à cette variété d'alphabets d'origine sémitique qui ont été introduits en Bactriane et en Sogdiane par les fonctionnaires et marchands araméens venus de Babylone après la conquête macédonienne. A droite d'Hercule, je lis le nom du roi *Mahadat* en quatre caractères מהדה, et à gauche, son titre *Basil* en trois caractères בבל, sans les voyelles :



L'écriture est grossière, il suffit d'examiner le dessin de l'Hercule assis pour voir que le graveur n'était pas un artiste grec, mais un indigène. Sur les quatre lettres du nom propre, les trois dernières ה, ד, ה, peuvent se justifier : le ה est la même lettre en pehlvi postérieur, le ד a absolument la même forme que sur les monnaies de cuivre d'*Orodès*, le ה, est le *t* araméen. Le premier signe seul, que je représente par כ serait

1. Le British Museum en possède cinq variétés, le Musée de Berlin douze; M. Alph. Michoud, de Mâcon, une seule, et M. Allotte de la Fuye, de Grenoble, trois exemplaires dont deux paraissent être du même coin. Je n'ai malheureusement pas les poids exacts.

douteux. J'étais d'abord tenté d'y voir un ס, comme sur la brique d'Adadnadinakhi: mais l'ensemble *Ahadat* n'aurait donné aucun sens, tandis que *Mahadate*, analogue à *Mithradate*, est un nom perse connu, on le trouve notamment comme nom propre sur les intailles sassanides et le sens est « don du Dieu Mah (Lunus) ». Comme on parlait en Sogdiane un dialecte iranien et que tous les noms propres que nous ont transmis les auteurs pour cette contrée, ainsi que les noms des mois avestiques, sont d'origine et en langue perse, rien de plus naturel que de retrouver ici un nom propre de cette famille. Le représentant phonétique de *Mahadate*, en grec, est Μαγάδατος (v. Pott, *Ueber altpersische Eigennamen*, 1859)[1].

Quant à la lecture *Basil*, je crois pouvoir la justifier également et au point de vue épigraphique et sous le rapport historique. La première et la dernière lettre sont, je crois, un ב et un ל; ce dernier (le *lamed*) est particulièrement visible sur la pièce du Cabinet de France. Les deux signes du milieu, ceux qui donnent à l'ensemble de la légende de gauche l'aspect d'un mot de quatre lettres, présentent, suivant moi, ce que j'appellerai la forme première (qui est elle-même un *shin* dénaturé, d'où est sorti le *s* pehlvi qui a à la fois la valeur du *shin* et du *samech*. On a donc la lecture בסל qui, en rétablissant les voyelles *Basil*, nous donne le *basileus* grec.

L'adoption par un prince sogdien du terme grec correspondant à l'idée de souveraineté n'a rien que de très vraisemblable. De même que ces rois prenaient aux Grecs la forme et le type de la monnaie, de même ils leur empruntaient l'appellation royale de *basileus* qui était celle des rois puissants de la Bactriane et qui devint du reste, dans l'Asie antérieure, le titre général pour exprimer la souveraineté avant l'introduction de l'araméen *malkâ*.

A l'appui de mon interprétation de la légende de gauche, je donne ici, sous le n° 2, le dessin d'une monnaie d'argent inédite trouvée également en Sogdiane et qui est une imitation complète des tétradrachmes d'Euthydème[2]. La légende est bilingue : à droite le mot ΒΑΣΙΛΕΩΣ, et à gauche le nom du roi en caractères araméens non encore déchiffrés et qui appar-

1. Μαγάδατος ne serait-il pas plutôt *Bagadata*? Réd.

2. Cette pièce appartient au Musée royal de Berlin

tiennent à une variété d'alphabet différente de la légende du n° 1. D'autres pièces du même genre appartenant soit au Musée de Berlin soit au British Museum (et dont je possède des moulages grâce à l'obligeance des conservateurs de ces administrations) présentent également, à côté du nom propre en caractères sémitiques, des traces du mot ΒΑΣΙΛ en caractères grecs. Il est donc fort probable que sur notre pièce n° 1, le mot à gauche de l'Hercule n'est que la transcription du mot *basil*, mais en caractères indigènes au lieu d'être en grec.

Quant à l'époque du règne de Mahadate, nous avons un élément à peu près certain pour la déterminer, c'est le type du revers qui a été copié sur les monnaies d'Euthydème, roi de la Bactriane. On ne trouve en effet l'Hercule assis que sur les pièces de ce roi qui a régné de 225 à 195 avant J.-C. environ et sur les *restitutions* d'Agathoclès vers 160; il ne se rencontre plus sur les monnaies de Démétrius ni de ses successeurs; on peut dire qu'il disparaît complétement du monnayage bactrien et on ne les retrouve plus tard que chez les rois de la Characène. Le type de l'Hercule assis sur une sorte de rocher (v. Raoul Rochette, *Journ. des sav.*, 1834) avait été copié par Euthydème sur les monnaies d'Antiochus II Théos (261-246 av. J.-C.), le seul roi Séleucide qui ait ce type (v. Babelon, *les Rois de Syrie*, 1890, p. LIX sq.). On ne le trouve pas sur les drachmes ou tétradrachmes arsacides qui ne connaissent généralement qu'une seule figure au revers, celle du roi assis sur l'omphalos d'Apollon, également empruntée des Séleucides.

Nous serions donc tenté de placer notre monnaie soit à l'époque même d'Euthydème, soit un quart de siècle après, par exemple entre 190 et 150 avant J.-C., les monnaies de ce roi bactrien ayant circulé longtemps en Asie sous ses successeurs. La forme des caractères araméens ne s'oppose pas à cette attribution : l'écriture est une sorte d'alphabet chaldéo-pehlvi non encore bien fixé, mais dont on voit déjà les germes. J'ajouterai, en terminant, que les variétés que présentent ces diverses monnaies dans le buste et la figure laissent supposer ou que Mahadate a eu un règne assez long pour nécessiter plusieurs émissions, ou qu'il y a eu plusieurs rois du même nom, ayant tous adopté cependant la même légende. E. Drouin.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE[1]

Récit d'une ambassade envoyée au roi d'Éthiopie Sayfa-Ar'ad par le patriarche d'Alexandrie sur l'ordre du sultan d'Égypte.

Newâya-Krestos ou Sayfa-Ar'ad, roi d'Éthiopie, régna vingt-huit ans, de 1342 à 1370 d'après la chronologie de Bruce[2] ou de 1344 à 1372 d'après celle de Gutschmidt[3]. La chronique éthiopienne publiée par M. René Basset dans le *Journal asiatique* en 1881 donne peu de détails sur le long règne de ce prince. Il y est dit qu'il alla dans le Tigré, à Dabra Bankual, où il vit l'abouna Madḫanina-Egzie, très âgé, et reçut sa bénédiction; qu'il fit la guerre dans la haute Égypte parce que le sultan avait emprisonné Abba Marqos, le quatre-vingt-quatrième patriarche d'Alexandrie, à cause du paiement de l'impôt, et qu'ensuite le sultan délivra le patriarche et le rétablit dans ses fonctions, événement qui est consigné dans le Synaxare le 19 de ṭeqemt[4]; enfin que, dans la vingt-cinquième année de son règne, le 12 de genbot[5], eut lieu la translation des ossements de l'abouna Takla-Haymanot[6].

A la date du 19 de ṭeqemt, l'on ne trouve dans le Synaxare aucune mention de l'événement dont il vient d'être question[7];

1. Sous ce titre, je me propose de publier dans cette revue une série d'articles relatifs à l'histoire de l'Abyssinie et contenant des extraits tirés soit du Synaxare, soit des chroniques éthiopiennes ou des historiens arabes.

2. *Voyage aux sources du Nil*, traduction Castéra. Londres, 1791, t. IV, p. 95.

3. Dans le *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1847*, by W. Wright. London, 1877.

4. C'est le second mois de l'année éthiopienne; il commence le 28 septembre selon le calendrier julien.

5. Ce mois commence le 26 avril selon le calendrier julien.

6. René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*. Paris, 1882, p. 11, 100-101 et notes 87, 88, 89. M. Basset a résumé, dans cette dernière note, les guerres que fit Sayfa-Ar'ad contre les Maures de l'est et qui furent la continuation de celles commencées par son père, Amda-Ṣeyon, à qui il succéda.

7. Cf. René Basset, *op. laud.*, note 88.

mais le 21 du même mois, jour anniversaire de la mort d'Abba Jean, évêque de Jérusalem, l'article qui lui est consacré rapporte qu'Abba Marc, patriarche d'Alexandrie, fut contraint par le sultan hanéfite d'Égypte d'envoyer une ambassade au roi d'Éthiopie Sayfa-Ar'ad pour lui demander de vivre en paix avec les musulmans et qu'il choisit pour cette ambassade l'évêque Jean et Cyrille, évêque d'Abnas[1].

Bruce rapporte à ce sujet que Sayfa-Ar'ad, ne pouvant porter secours au patriarche d'Alexandrie emprisonné par le sultan, fit arrêter tous les marchands qui se rendaient du Caire en Abyssinie et entrava le commerce. Comme on savait que le patriarche n'avait été mis en prison que parce qu'on voulait lui extorquer de l'argent, il y eut de tous côtés des protestations contre l'injustice du sultan et celui-ci fit bientôt relâcher l'abouna Marc, à la condition qu'il rétablirait la paix entre Sayfa-Ar'ad et l'Égypte[2]. Mais, d'après les historiens musulmans, la persécution dont les chrétiens d'Égypte furent l'objet à cette époque leur fut attirée par leur luxe et leur insolence envers les musulmans, et l'émir Cheïkhoun, tuteur du sultan, Mélik Eṣ-Ṣaliḥ fit revivre les anciennes lois somptuaires contre les juifs et les chrétiens[3].

Voici, d'après le manuscrit éthiopien n° 126 de la Bibliothèque nationale, l'article du Synaxare concernant l'ambassade envoyée en Éthiopie par l'abouna Marc.

ወበዛቲ ፡ ዕለት ፡ ካዕበ ፡ አዕረፈ ፡ ቅዱስ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘሀገር ፡ ቅድስት ፡ ኢየሩሳሌም ፡ በመዋዕሊሁ ፡ ለንጉሥ ፡ መፍቀሬ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዳዊት ፡ ወልደ ፡ ንጉሥ ፡ ሰይፈ ፡ አር ዓድ ። ዝንቱሰ ፡ አብ ፡ ኮነ ፡ ወልደ ፡ አበው ፡ መሲሐውያን ፡ ፈራ ሀያነ ፡ እግዚአብሔር ፡ እምልሂቃነ ፡ ሀገረ ፡ ምስር ፡ ወሐፀንዎ ፡ ለዝንቱ ፡ ቅዱስ ። ወሠመይዎ ፡ ስሞ ፡ ዮሐንስ ፡ ወሶበ ፡ ልህቀ ፡ መዐርጎ ፡ መዝሙረ ፡ ዳዊት ፡ ወትምህርተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወ

1. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 159.

2. Bruce, *op. laud.*, t. IV, p. 96.

3. René Basset, *op. laud.*, note 87, d'après Renaudot, *Hist. patriarch. Alexandr.*, p. 607-610.

አመ ፡ ክነ ፡ ድልወ ፡ ለመዓርገ ፡ ዳቍና ፡ ወተሠይመ ፡ ዲያቆነ ፡ ወሰበ ፡ አሠነየ ፡ ክህነተ ፡ ሠነየ ፡ አሜሃ ፡ ድልወ ፡ ለመዓርገ ፡ ቅስ ና ፡ ወተሠይመ ፡ ቀሲስ ፡ ወክነ ፡ ጽሙዶ ፡ ለጸሎት ፡ ወፈሪሃ ፡ እ ግዚአብሔር ፡ ወፍቅረ ፡ ንጋድያን ፡ ውስተ ፡ ልቡ ፡ አሜሃ ፡ ይለወ ቶ ፡ ሥርዓት ፡ ሐዋርያዊት ፡ ወበፈቃዶ ፡ እግዚአብሔር ፡ ተሠይ መ ፡ ጳጳስ ፡ ውስተ ፡ ሀገር ፡ ቅድስት ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወተጋደለ ፡ በ ውስቴታ ፡ ገድለ ፡ ሠናየ ፡ ወክነ ፡ ይሜህር ፡ ሕገበ ፡ ወበፈሪሃ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወእሙንቴሂ ፡ ኮኑ ፡ ያፈቅርዎ ፡ ፈድፋዶ ፡ በእን ተ ፡ ቅድስናሁ ፡ ወሠናያ ፡ መልክዉ ። ወመክሥተ ፡ አፉሁ ፡ ከ መ ፡ መልአክ ፡ እግዚአብሔር ። ወእምድኅረ ፡ ነበረ ፡ ላዕለ ፡ መን በሩ ፡ ኀዳጠ ፡ ዓመታት ፡ አምጽአ ፡ ላዕሌሁ ፡ መከራ ፡ ሰይጣን ፡ እስክ ፡ አርሐቆ ፡ እምሕገዙ ፡ ወእምሀገሩ ፡ ወገንቱ ፡ ውእቱ ፡ በ ውእቱ ፡ ሚመቱ ፡ ለአቡነ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘለእስክንድርያ ፡ አባ ፡ ማርቆስ ፡ አኀበሮ ፡ ንጉሥ ፡ ሐነፋዊ ፡ ከመ ፡ ይፈኑ ፡ መልእክተ ፡ ኀ በ ፡ ንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ ፡ በትእዛዙ ፡ በእንተ ፡ ትንበላት ፡ አለ ፡ ይ ነብሩ ፡ በታሕተ ፡ መንግሥቱ ፡ እስመ ፡ ንጉሥ ፡ ክነ ፡ በውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ዘስሙ ፡ ሰይፈ ፡ አርዓድ ። ወይሠመዩ ፡ ዓዲ ፡ ቈስጠን ጢኖስ ፡ እስመ ፡ ቀተለ ፡ እምን ፡ ተንበላት ፡ ብዙኃን ፡ ሰበ ፡ ዓለ ውዎ ፡ ወበ ፡ አለ ፡ ሰደያመ ፡ እምኀቤሁ ፡ ወሖሩ ፡ ኀበ ፡ ሀገሩ ፡ ን ጉሡ ፡ ኢትዮጵያ ፡ አሕለቆሙ ፡ ለተንበላት ፡ በአለ ፡ ቀተሎሙ ፡ ወበ ፡ አለ ፡ ረሰዮሙ ፡ ክርስቲያነ ። ወሰበ ፡ ሰምዓ ፡ ንጉሠ ፡ ምስር ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ቀንዓ ፡ ለሃይማኖቱ ፡ ወአኀበሮ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ከ መ ፡ ይፈኑ ፡ ልሂቃነ ፡ እምኀቤሁ ፡ ወአጠየቆ ፡ አምሳለ ፡ ምሕዕነ ታ ፡ በእንተ ፡ ንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ ፡ በትእዛዝ ፡ አለ ፡ ተርፉ ፡ እምነ ፡ ተንበሊት ፡ ውስተ ፡ መንግሥቱ ፡ ወተሰንአዉ ፡ በምክረ ፡ አቡሁ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ምስለ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳቲሁ ። ወመኳንንት ፡ ምድ ር ፡ በእንተ ፡ አለ ፡ ይፈንውምሙ ፡ ኀበ ፡ ንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወ ኃረዩ ፡ አሎንተ ፡ አበወ ፡ ከዋክብተ ፡ ብሩሃነ ፡ እንበይነ ፡ ቅድስና ሆሙ ፡ ወአእምሮቶሙ ፡ ወጥበቦሙ ፡ ዘውእቶሙ ፡ አብ ፡ ክቡር ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ወአባ ፡ ማእምር ፡ ወለባዊ ፡ አብ ፡ ቂርሎስ ፡ ኤጲ ስ ፡ ቆጶስ ፡ ዘሀገረ ፡ አሕናስ ፡ ወአኀበርዎሙ ፡ ከመ ፡ ይሑሩ ፡ ኀ በ ፡ ንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ዘእንበለ ፡ ፈቀዶሙ ። ወሰበ ፡ ጸርኑ ፡ ወ

በጽሑ ፡ ኀበ ፡ ጽንፈ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ሰምዓ ፡ በእንቲአሆሙ ፡ ንጉሠ ፡ መፍቀሬ ፡ እግዚአብሔር ፡ ሰይፈ ፡ አርዓድ ፡ ያዕርፍ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነፍሶ ፡ አሜን ። ወተፈሥሐ ፡ ፍሥሓ ፡ ብዙኃ ፡ ወፈነወ ፡ ወዓልያኒሁ ፡ ኀቤሆሙ ፡ ወምስሌሆሙ ፡ አምኃ ፡ ወአብቅልት ፡ ከመ ፡ ይትቀበልዎሙ ፡ ወሶበ ፡ በጽሑ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ ተፈሥሐ ፡ ቦሙ ፡ ወ አክበሮሙ ፡ ኩበራተ ፡ ፍድፋዳተ ። ወእምድኅረ ፡ አንበሮ ፡ ሎቱ ፡ መልእክተ ፡ አቡነ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ወኃሠሡ ፡ ገቢኣ ፡ ኀበ ፡ መ ናብርቲሆሙ ፡ ወሕገቦሙ ፡ ወኀበ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናቲሆሙ ፡ ከልኦሙ ፡ እግዚእ ፡ ንጉሥ ፡ እምነ ፡ ሐዊር ፡ እንበይነ ፡ ዘአፍቀ ረ ፡ ቅድስናሆሙ ፡ ወእንበይነ ፡ አፍቅሮቱ ፡ ኪያሆሙ ፡ ዘምሉዕ ፡ ጸጋ ፡ አስመ ፡ ከመ ፡ መላእክተ ፡ እግዚአብሔር ፡ እሙንቱ ፡ ወይበ ርሁ ፡ ከመ ፡ ፀሐይ ። ወአፍቀሮሙ ፡ እግዚእ ፡ ንጉሥ ፡ ፍቅረ ፡ ፀ ቢየ ፡ በእንተ ፡ ቅድስናሆሙ ፡ ወጸሎቶሙ ፡ ወእምድኅረ ፡ ኀጻጥ ፡ ዘመን ፡ ሶበ ፡ ፈቀደ ፡ እግዚአብሔር ፡ በምሕረቱ ፡ ከመ ፡ ያፍልሶ ፡ ለዝንቱ ፡ አብ ፡ ዮሐንስ ፡ እምጸግ ፡ ዝንቱ ፡ ዓለም ፡ ኃላፊ ። አ ምጽአ ፡ ላዕሌሁ ፡ ደዌ ፡ ንስቲተ ፡ ወአዕረፈ ፡ በርስዕ ፡ ሠናይ ፡ መ ሥመረ ፡ ክዊኖ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በ፲፻፬፻፬፻፯ ዓመት ፡ እምዓመ ተ ፡ ሰማዕታት ፡ ንጹሓን ።

(Ms 126, fol. 54 v° et 55 r°.)

TRADUCTION

Ce jour-là (le 21 de ṭeqemt) mourut aussi le saint père Jean, patriarche de la ville sainte de Jérusalem, au temps du pieux[1] roi Dawit[2], fils du roi Sayfa-Ar'ad. Cet évêque[3] était fils de parents chrétiens, craignant Dieu, et [classés] parmi les anciens de la ville de Misr[4] qui l'élevèrent. Ils lui donnèrent le nom de Jean, et lorsqu'il fut un peu âgé, lui enseignèrent

1. Mot à mot : Aimant Dieu.

2. Le roi Dawit (1er), fils de Sayfa-Ar'ad, régna de 1380 à 1409 (Bruce) ou de 1382 à 1411 (Gutschmidt). Il succeda à son frère Newâya-Mâryâm ou Wedem-Asfaré.

3. Mot à mot : Ce père.

4. Le Caire ou l'Égypte. Le mot qui se traduit par *anciens* signifie aussi *prêtres*, mais je pense que l'auteur veut dire seulement que les parents de cet évêque faisaient partie des notables de la ville.

les psaumes de David et la doctrine de l'Église. Quand il fut apte à recevoir l'ordre du diaconat, il fut ordonné diacre; puis lorsqu'il fut bien préparé pour le sacerdoce et fut prêt à recevoir l'ordre de la prêtrise, il fut ordonné prêtre. Il était ponctuel dans ses prières[1], craignait Dieu et aimait les pèlerins du fond du cœur[2]; alors il fut jugé digne de la charge apostolique et, par la volonté de Dieu, fut promu évêque dans la ville sainte de Jérusalem. Il y vécut d'une belle vie et y enseigna au peuple la crainte de Dieu. On l'aimait beaucoup à cause de sa belle prestance, et lorsqu'il parlait, il ressemblait à l'ange du Seigneur. Lorsqu'il fut assis sur son siège [épiscopal] depuis quelques années, Satan lui suscita des épreuves et [parvint] à l'éloigner de son peuple et de sa ville. Ceci se passa sous l'administration de notre père le patriarche d'Alexandrie Abba Marqos. Le roi hanéfite força [ce patriarche] à envoyer, sur son ordre, une lettre au roi d'Éthiopie, au sujet des musulmans demeurant dans le royaume de ce dernier qui, à cette époque, se nommait Sayfa-Ar'ad et que l'on appelait aussi Quastantinos, car il faisait mettre à mort beaucoup de musulmans lorsqu'ils étaient rebelles envers lui (?). Il y en avait aussi qui, chassés de leur pays, se rendaient en (Éthiopie?). Le roi d'Éthiopie les faisait périr; il tuait les uns et forçait les autres à se faire chrétiens. Lorsque le roi de Misr apprit cela, il fut pris de zèle pour sa religion; il contraignit le patriarche [d'Alexandrie] à envoyer lui-même des prêtres au roi d'Éthiopie pour s'assurer sa protection à l'égard des musulmans qui étaient restés dans son royaume (?), et la paix se fit entre les deux rois par l'entente du patriarche avec ses évêques et les gouverneurs du pays, par l'entremise de ceux qu'il avait envoyés[3] vers le roi d'Éthiopie. Il avait choisi ces pères, étoiles brillantes par leur sainteté, leur science et leur sagesse,

1. Mot à mot : Soumis à la prière.
2. Mot à mot : Dans son cœur.
3. Le texte emploie dans cette phrase et la suivante la troisième personne du pluriel : *Ils avaient envoyé, ils avaient choisi* qu'on pourrait rapporter au sultan et au patriarche. Toutefois, comme ce dernier était seul chargé de choisir les ambassadeurs, j'ai considéré ce pluriel comme une forme respectueuse s'appliquant à lui seul.

qui sont l'illustre père Abba Jean et le père savant et intelligent Abba Qerlos, évêque de la ville d'Abnas, et les avait, contre leur gré, envoyés vers le roi d'Ethiopie. Lorsque après avoir erié[1], ils arrivèrent aux confins de l'Éthiopie, leur arrivée fut annoncée au pieux roi Sayfa-Ar'ad. Que Dieu donne le repos à son âme, *amen*. Il en eut une grande joie et envoya au devant d'eux ses serviteurs avec des présents et des mules; et lorsqu'ils furent près de lui, il fut réjoui de les voir et leur fit de grands honneurs. Puis ils lui lurent la lettre de notre père le patriarche et demandèrent à s'en retourner à leurs sièges [épiscopaux] au milieu de leur peuple et à leurs églises. Le seigneur roi les empêcha de partir[1], parce qu'il aimait leur sainteté et à cause de son affection pour eux qui était pleine de grâce, car ils étaient semblables à l'ange de Dieu et ils resplendissaient comme le soleil. Le seigneur roi avait pour eux une grande affection à cause de leur sainteté et de leurs prières. Quelque temps après, lorsque Dieu voulut, dans sa miséricorde, délivrer le père Jean des peines de ce monde périssable, il lui envoya une petite maladie, et ce saint mourut dans une belle vieillesse, étant agréable à Dieu, la 1106[e] année de l'ère des saints [purs martyrs][2].

J. Perruchon.

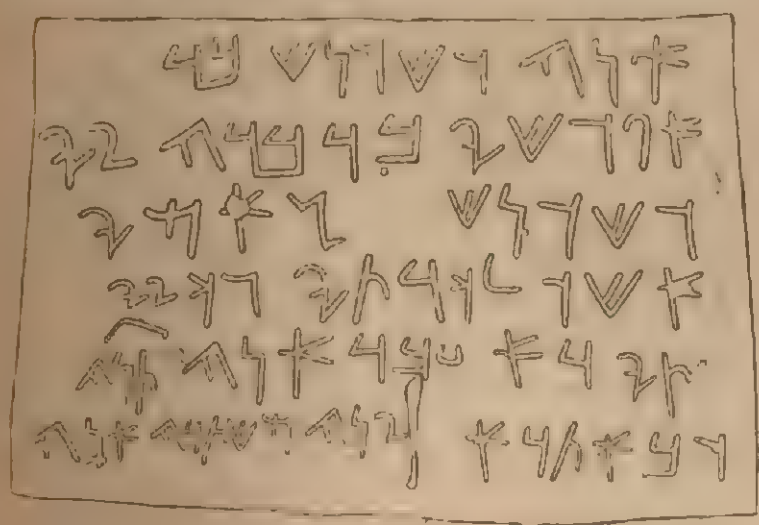
1. Pareille aventure arriva plus tard à Pierre Covilhao, envoyé par le roi Jean de Portugal à la recherche du Prêtre Jean et qui aborda sur la côte d'Éthiopie vers 1487, à la fin du règne d'Eskender. Il fut retenu en Abyssinie et ne put revoir son pays.

2. L'ère des martyrs correspond, d'après le comput de Ludolf (*Comment. ad hist. Æthiop.*, Francfort-sur-le-Mein, 1691, p. 388), à l'an 276 de l'Incarnation : *Ab anno incarnationis usque ad annum martyrum persecutionis*, 276. En ajoutant à ce chiffre sept ou huit années, comme le recommande le même auteur ou Scaliger (*ibid.*, p. 287), pour tenir compte de la différence des deux calendriers, on a 283 ou 284, qui, additionnés au nombre 1106 donné dans cet article, nous reportent à l'année 1389 ou 1390.

Une Inscription araméenne de Cilicie.

La Commission instituée par le prince de Lichtenstein pour faire des recherches archéologiques en Asie Mineure a publié, dans l'*Anzeiger* de l'Académie impériale de Vienne (séance de la classe philosophico-historique du 19 octobre 1892, un aperçu des résultats obtenus par MM. Lud. Heberdey et Ad. Wilhem au cours de leur second voyage en Cilicie.

Les voyageurs autrichiens ont retrouvé les emplacements de plusieurs anciennes villes dont quelques-unes étaient restées inconnues jusqu'à ce jour, entre autres celles de Kastabala, Kanythélis et Olbia. A leur retour, ils découvrirent à Saraïdin, près de Mara, dans la Cilicie orientale, une inscription araméenne de six lignes, gravée en grands caractères sur la paroi d'un rocher de la vallée de Lamos. Un fac-similé de l'inscription, réduite à un dixième de sa grandeur naturelle, a été donné dans l'*Anzeiger* accompagné d'une transcription et d'une traduction dues à M. le professeur D.-H. Müller, de Vienne. Comme j'ai à proposer quelques modifications à cet essai d'interprétation, il me paraît utile de reproduire ci-après le fac-similé publié dans le recueil de l'Académie autrichienne.



M. Müller transcrit et traduit de la manière suivante :

אנה גשגנש בר	Je (suis) Gaswanas, fils (de)
אפגשי בר ברה די	Afgasi, fils du fils de
גשגנש יאמי	Gaśwanas. Et ma mère
אשגלכרתי יבד	(est) Asgalkarti. Et pendant
צידא עבד אנה תנה	que je faisais la chasse ici (?)
ובאתרא דנה משתדה אנה	j'ai fait une chute dans cet endroit.

Les modifications dont je viens de parler portent tout d'abord sur la lecture des noms d'homme qui, grâce à la composition גש figurant dans les deux et à la terminaison ש de l'un d'eux, me semblent révéler une origine grecque. Cette considération me conduit à lire גשגנש au lieu de גשונש et à voir dans ce nom le grec Ξυγγενής, forme attique pour Συγγενής, ayant le sens de « parent »; la nasale de Συ s'est assimilée au ג. Le second nom d'homme אפגשי semble répondre au mot ἀπάξιος « indigne »; le sens désagréable qui y réside ne l'empêche pas de devenir un nom propre; comparez le nom hébreu נבל qui a une signification analogue, et des exemples du même genre s'observent chez tous les peuples. Pour la représentation du *x* par גש, comparez héb. פלגש = παλλαξ = pellex. L'orthographe de l'hébreu postérieur rend habituellement cette lettre par כס, comme dans אלכסנדריא = Ἀλεξανδρεία.

Le nom de la mère me paraît au contraire d'origine sémitique, mais la forme Ašgalkarti est visiblement trop longue et aussi trop insolite pour être admise d'emblée. Il faut évidemment scinder ce mot en deux. Comme nom de femme, l'élément אשגל est des plus satisfaisants, puisque שגל signifie « femme, dame ».

L'élément isolé ברתי porte dans sa désinence l'indice d'un nom dérivé, d'où il est permis de conclure que ברה est un nom géographique. On songe aussitôt à l'île de Crète, cependant il paraît plus probable qu'il s'agit d'une localité continentale située non loin de là. Alors on est amené à y voir la ville de Crétopolis, située dans la Pisidie orientale et par conséquent pas trop éloignée de l'emplacement de l'ancienne Saraïdin.

La phrase finale réclame, selon moi, une modification con-

cernant la lecture et l'interprétation du dernier verbe. Il est clair, avant tout, qu'au point de vue de la forme מישהרה אנה est parallèle à עבר אנה, et que les deux verbes expriment une action réitérée qui est du reste déjà indiquée et par l'adverbe ובזי et par le ו consécutif de ובאתרא. Or, si l'on peut chasser plusieurs fois dans le même endroit à cause de sa richesse en gibier, il n'est pas vraisemblable que l'accident de la chute se renouvelle régulièrement à chaque partie de chasse et surtout que celui qui en est victime trouve un intérêt à la rappeler par une inscription soigneusement gravée. Cette considération conserverait toute sa valeur lors même que l'inscription serait gravée sur une stèle funéraire placée sur le tombeau du malheureux chasseur, ce qui n'est pas le cas présent, puisque le texte s'étale sur le flanc d'un rocher qui surplombe la vallée. Il ne s'agit donc pas d'une chute qui serait nécessairement exprimée par le passé absolu השהרית, mais d'un événement plusieurs fois répété. En lisant מישהרה avec un ר au lieu d'un ד, on se trouve en présence d'un participe *haf'al* de la racine שרא qui signifie tantôt « se reposer », tantôt « déjeuner », selon que la racine primitive est שרו d'où מישרין — héb. מחנה « camp ») ou שרי (d'où שירותא, שרותא « déjeuner »). Si l'on prend ce dernier sens qui est plus usité, la phrase s'entend très bien, et c'était aussi l'avis de M. R. Duval qui assistait à la séance de la Société asiatique lorsque j'ai fait cette communication, quand on traduit « et lorsque je fais ici (une partie de) chasse, c'est dans cet endroit que je prends mon déjeuner »[1]. Cependant, comme la prise d'un ou même de plusieurs déjeuners ne semble pas assez importante pour être transmise à la postérité, je préfère le premier sens du verbe qui est moins étroit. Je traduis donc « et lorsque j'y fais (une partie de) chasse, c'est dans cet endroit que je me repose ». Il s'agit visiblement d'un rendez-vous de chasse, où les compagnons et les serviteurs du chasseur avaient l'habitude de se réunir autour de leur chef pour se reposer de leur fatigue et naturellement aussi pour faire un repas ensemble.

1. Cette traduction est aussi donnée par M. Nöldeke dans un intéressant travail paru dans *Zeitschrift für Assyriologie*, December 1892, p. 350-353.

Ce personnage était probablement un haut fonctionnaire, peut-être même un satrape perse, car, à en juger d'après l'écriture, ce texte appartient au commencement du IVe ou à la fin du Ve siècle avant notre ère.

En raison des considérations qui précèdent, voici comment je propose de transcrire et de traduire l'inscription en question :

אנה נשנגש בר	Je suis Xy n'génes, fils de
אפגשי בר ברה די	Apaxios, petit-fils de
נשנגש ואמי	Xy,nigenès (et ma mere est
אשגל כרתי יתי	Asgal) crétopolitain. Et lorsque
צירא עבד אנה תנה	je fais ici une partie de chasse
יבאתרא זנה בשתרה אנה	c'est dans cet endroit que je me repose.

Cette inscription est le quatrième texte araméen découvert en Asie Mineure. Elle montre que la chancellerie perse employait l'araméen comme langue officielle dans toute la partie occidentale du vaste empire. Les fonctionnaires araméens finissaient par s'établir en Asie Mineure et par conclure des alliances matrimoniales avec les indigènes et avec les Grecs qui inondaient la contrée et imposaient partout leurs usages et leurs noms. Non seulement l'auteur de notre monument, mais aussi son père et son grand-père portent des noms grecs; cette circonstance montre bien que la date de l'inscription est plutôt en deçà qu'au delà du IVe siècle avant J.-C. Il en ressort un renseignement important sur l'état de l'écriture araméenne à cette époque, comparativement à l'écriture des papyrus de l'époque postalexandrine. Les lettres א, ד, ו, כ et י au IVe siècle diffèrent peu des formes phéniciennes, tandis qu'elles sont considérablement réduites dans les papyrus, et comme ce sont précisément ces formes simplifiées qui servent de base aux écritures bactrienne et indienne des monuments d'Açoka, il devient évident que l'écriture araméenne ne s'est pas répandue dans l'Asie orientale avant, mais après la chute de la dynastie achéménide et l'avènement d'Alexandre le Grand. L'origine araméenne et ptolémaïque que j'ai revendiquée depuis longtemps pour les écritures indiennes reçoit ainsi une confirmation que je suis heureux de constater.

J. Halévy.

Notes sumériennes.

Nos lecteurs connaissent la discussion qui dure depuis bientôt vingt ans entre plusieurs assyriologues et moi au sujet du prétendu peuple de Sumer ou d'Accad qui aurait parlé une langue non sémitique. D'après eux les Sémites de l'Assyrie et de la Babylonie s'en seraient servis comme d'une langue sacrée, même après la disparition de ce peuple et de sa littérature dont il ne reste d'ailleurs pas la moindre trace, puisque tous les textes dits sumériens ou accadiens, sans excepter ceux des plus anciens rois connus, sont l'œuvre des Sémites, comme l'attestent les mots sémitiques qui y figurent d'une manière plus ou moins déguisée.

L'opinion la plus accréditée aujourd'hui dans le camp des accadistes ou suméristes est que le suméro-accadien était déjà une langue morte 3000 ans environ avant J.-C. En réalité, cette langue n'a jamais existé; ce qu'ils considèrent comme un idiome allophyle n'est autre chose que des idéogrammes inventés par les Sémites eux-mêmes pour exprimer les mots de leur propre langue. Prenons par exemple les signes qui forment l'idéogramme du dieu soleil , le premier signe se lit entre autres *an* et *dingir;* le deuxième se lit *ud* et *par*. En lisant le groupe en question avec les valeurs propres à chaque signe, les sumérists n'hésitaient pas à affirmer qu'en sumérien « dieu » se dit « dingir » ou *an* et « soleil » *ud* ou « *par* ». De là à conclure à l'origine non sémitique du syllabaire cunéiforme, il n'y avait qu'un pas et ce pas a été inconsidérément franchi par les premiers déchiffreurs de l'écriture assyrienne.

L'erreur une fois enracinée, il a fallu de longs débats pour faire réfléchir quelques assyriologues comme Stanislas Guyard, Pognon, Friedrich Delitzsch et leurs élèves, qui se sont ralliés à la théorie antiaccadienne ou antisumérienne. La nouvelle école voit dans les valeurs des signes cunéiformes des noms semblables aux noms de lettres sémitiques *aleph*, *bêt*, *gimel*, *dalet*, qui viennent, par voie d'altération et de contraction, des mots אֶלֶף « bœuf »,

בית « maison », גמל « chameau », דלת « porte », etc. De même dans l'écriture cunéiforme, les phonèmes de « dieu » *an* et *dingir* tirent leur origine des mots assyro-babyloniens *anu* et *digiru* qui signifient « dieu », et ceux de « soleil, jour » viennent de *uddu* et *paru* qui offrent l'idée générale de « splendeur, éclat ». Dans notre alphabet occidental, le nom de la ville de Paris s'écrit avec des lettres qui s'appellent respectivement *pé, a, erre, i, esse;* combien serait grossière l'erreur de celui qui prendrait ces sons artificiels pour des mots réels; c'est pourtant ce qu'ont fait et font encore les partisans du sumérо-accadisme!

Cet aperçu, réduit au plus strict nécessaire, suffira pour faire comprendre les notes suivantes.

I

LES NOMS DE NOMBRES « SUMÉRIENS »

La reprise récente de ce sujet par un maître de l'école sumériste, M. F. Hommel, professeur d'arabe à Munich[1], m'oblige à rappeler ici, en les renforçant, les anciennes remarques que j'ai faites sur un travail antérieur du même savant et traitant de la même question. L'erreur doit être combattue aussitôt qu'elle ose se montrer en public.

Chez tous les peuples civilisés les noms de nombres sont rendus, si l'on ne veut pas les écrire en toutes lettres, par des signes conventionnels appelés chiffres et formant de vrais idéogrammes. Les Grecs et les Hébreux emploient pour cette fin les lettres de leur alphabet auxquelles ils attribuent une valeur numérique d'après leur rang. Ainsi le nombre cent quatorze peut s'exprimer en grec par ριδ, en hébreu par קיד, et il ne viendra à l'idée de personne qu'il ait jamais existé une langue dans laquelle « cent » se disait *ro* ou *qoph*, « dix » *iota* ou *yod* et « quatre » *delta* ou *dalet*. Or, une telle énormité ne répugne pas du tout aux sumérистes au sujet des chiffres cunéiformes dont voici le mécanisme souverainement conventionnel.

1. *The babylonian and oriental Record*. January 1893, p. 157-159.

Les unités sont figurées par des traits ou des clous droits qui se superposent ou se juxtaposent les uns aux autres, suivant qu'ils sont placés debout ou couchés. Comme ces chiffres sont des caractères syllabiques ou du moins assimilables à des caractères syllabiques cunéiformes, il en résulte que chaque chiffre peut se lire avec les sons qui constituent son nom. Conséquemment

1	exprimé par		se lira *gish*, *dish*.
	—		— *ash*, *dil*.
2	—		— *min*, *man*.
	—	(assim. à)	— *gash*.
3	—		— *esh*, *ish*.
	—	(assim. à)	— *gish*, *gush*, *mus*, *us*.
4	—		— *nin*, *lim*, *lam*.
5	—	,	— *ia*, *i*, *a*.
	—		— *bar*, *bi*(*r*).
6	—	,	— *i-ash*, *âsh*[1].
7	—		— *i-min*.
8	—	,	— *i-us*, *ûs*[1].
9	—		— *i-lim*.

Les dizaines sont formées sur le même modèle, seulement les traits droits sont remplacés par des gros points transformés d'abord en clous obliques, puis en crochets.

10	exprimé par		se lira *u*, *umun*, *un*, *bur*, *gi*, etc., etc.
20	—	(=×2)	— *bur-min*.
30	—	(=×3)	— *bur-esh* ou *esh* (assim. à).

1. Notez que la contraction de *ia* en *â* et de *iu* en *û* est conforme à la phonétique assyro-babylonienne.

10 exprimé par (assim. à se lira *nin*, *min* et composé *ni n-min*.

50 — (= ×5) — *bur-i* ou *ninnu nin+n* = 40+10 =.

60 — (= ×6) *bur âsh*.

70 — (= ×7 — *bur i-m'n*.

80 — (= ×8) — *bur-û#u*.

90 — (= ×9) *bur-i-lim*.

On le voit, la lecture des chiffres dépend : 1° de la position donnée au chiffre par des raisons fortuites de commodité graphique (*dish* et *ash* = 1); 2° de l'assimilation souvent assez arbitraire avec un caractère polyphone du syllabaire (*gash* = 2; *us* = 3 ; 3° de compositions purement conventionnelles (*ni-min* = 40; *bur-i* et *ninnu* = 50). Or, pour M. Hommel, ce sont des mots vrais faisant partie du vocabulaire sumérien, langue qui, à l'opposé de toutes les langues connues, aurait possédé au moins quatre mots pour dire « un », trois mots pour « deux » et près d'une douzaine pour « dix ». Non content de ces énormités sumérologiques, il fait venir l'assyrien *ishten* (= héb. עשתי) « onze », r. עשה, d'un sumérien *gishtan* qui n'existe nulle part, compare *gish* (métamorphosé en *rish*, *vir*) au turc *bir* et *ish*, *ash* (ces deux derniers mots sont absolument fantaisistes) « un »[1], et pour ne rien perdre du précieux idiome dont il s'est constitué le défenseur, il retrouve aussi, je citerai textuellement, « in Indo-European traces of the old sumero-tataric number of ten, not only in *na-vun* 1 — 10 = 9, but also in *-ginta*, *-xovtx* (e. g. *tri-gin-ta*, *xaá-xov-tx*, « thirty »), *ta* here as elsewhere being the sumerian element *-ta* (*a*), affixed to numerals ». Je crois qu'après cela il n'y a plus qu'à tirer l'échelle.

J. Halévy.

(*A suivre.*)

1. Pour d'autres détails, voyez *Recherches bibliques* XIV^e^ fascicule, p. 671-672).

PUBLICATIONS NOUVELLES

Éthiopie, Afrique orientale.

Le *Livre d'Hénoch* est à l'ordre du jour. On sait que des fragments d'une traduction grecque de ce livre ont été trouvés à Akmim (Égypte) à la fin de l'année 1886 et qu'ils ont été publiés par M. Bouriant dans les *Mémoires de la mission archéologique du Caire*. Au mois de décembre dernier, M. le professeur A. Dillmann en a fait l'objet d'une communication à l'Académie des sciences de Berlin, en les reproduisant et en les examinant comparativement avec la version éthiopienne[1]. Presque à la même époque, M. Lods, en France, les a pris comme sujet d'une thèse pour la licence en théologie. Son travail, très important, contient une étude critique complète et détaillée du *Livre d'Hénoch*, suivie des fragments grecs en question, avec les variantes du texte éthiopien[2]. Enfin, on nous annonce d'Angleterre qu'une nouvelle édition de ce livre, d'après un manuscrit éthiopien différent de celui que nous connaissons, est en préparation.

L'occupation de Massouah et de la côte orientale d'Afrique par les Italiens a donné en Italie une impulsion très grande à l'étude des langues modernes de l'Abyssinie et des contrées adjacentes. M. le professeur Ignace Guidi, bien connu des orientalistes, a publié en 1889 une petite grammaire de la langue amariñña qui vient d'avoir les honneurs d'une seconde édition[3]. C'est un bon guide pour ceux qui désirent s'initier à cette langue; elle est rédigée très simplement et débarrassée de tout ce qui est superflu pour les commençants. M. Guidi a fait paraître tout récemment, dans le *Journal de la Société asiatique* d'Italie, deux séries de fables et de proverbes abyssins, avec leur traduction et une explication très claire qui en fait bien comprendre le sens.

Si de l'amariñña nous passons au galla, autre langue de l'Abyssinie et d'une famille tout à fait différente, nous trouvons sur cette dernière

1. *Ueber den neugefundenen griechischen Text des Henoch-Buches*; Sitzung der philosophisch-historischen Classe vom 8 December 1892; Gesammtsitzung vom 15 December.

2. Le *Livre d'Hénoch*, fragments grecs découverts à Akmim (haute Égypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés. Paris, Leroux.

3. *Grammatica elementare della lingua amariña*, Roma, 1892, E. Loescher; G. Spithoever.

langue une étude raisonnée et complète de M. le Dr Fr. Praetorius, professeur à l'Université de Breslau[1]. Dans un long et remarquable travail le savant professeur nous décrit minutieusement, d'après les textes gallas connus, la structure de cette langue, en y joignant des comparaisons avec les idiomes congénères. Quelques textes transcrits et traduits sont placés à la fin du volume. L'éloge de M. P. comme grammairien n'est plus à faire; aussi nous bornons-nous à mentionner son ouvrage.

—

Dans un autre ordre d'idées, nous avons à signaler à tous ceux qui s'occupent de l'Éthiopie un livre qui leur sera très utile. C'est la *Bibliografia etiopica* de M. G. Fumagalli, bibliothécaire à la Bibliothèque nationale de Milan[2]. L'auteur a pris la peine de rechercher non seulement les ouvrages, mais encore les articles qui ont paru sur l'Éthiopie et les pays limitrophes depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'à la fin de 1891. Il les a répartis en différentes classes, sous les titres de *Bibliographie*, *Biographie des voyageurs*, *Relations de voyage*, *Littérature*, *Histoire*, *Religion*, etc. Cette disposition permet à celui qui s'intéresse à une seule de ces branches de trouver immédiatement la liste des publications qui s'y réfèrent. Les articles de ce catalogue sont suivis, lorsqu'il y a lieu, d'une petite notice explicative et de l'indication des comptes rendus dont ils ont été l'objet. L'ouvrage se termine par un index alphabétique des noms d'auteurs. Aujourd'hui que les études éthiopiennes ont pris une plus grande importance, il serait à désirer qu'il fût complété tous les ans par un supplément comprenant les écrits parus dans l'année.

J. Perruchon.

1. *Zur Grammatik der Gallasprache*, Berlin, Wolf Peiser, 1893.
2. Milan, Ulrico Hoepli, editore librajo della real casa, 1893.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie A. Lahure et ses Fils, 14, rue Séguier.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr

1re Année. — Juillet 1893.

SOMMAIRE :

J. Halévy, Recherches bibliques : La Création et les Vicissitudes du premier homme (*suite et fin*) p. 193. — J. Halévy, La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (*suite*), p. 203. — J. Halévy, Les Deux Inscriptions hetéennes de Zindjirli (*suite*), p. 218. — Cr. Huart, L'Ode arabe d'Ochkonwân, p. 259. — E. Ducos, Inscriptions funéraires palmyréniennes (avec une planche), p. 270. — H. Pognon, Une Inscription de Babylone en caractères araméens, p. 273. — J. Perruchon, Notes pour l'histoire d'Éthiopie (*suite*), p. 274. — J. Halévy, Notes sumériennes (*suite*), p. 286.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire

babylonien correspondant, doit donc, surtout en tenant compte des autres indices négatifs que nous avons exposés plus haut, faire pencher la balance en faveur de l'indépendance absolue de l'auteur de la Genèse. Je crois cependant que cette hypothèse n'est que partiellement vraie, car si pour les idées l'écrivain hébreu ne doit rien à son prédécesseur babylonien, il a emprunté à son aîné le cadre général et le sectionnement intérieur de son tableau. Il y a surtout chez lui des surprises et des sous-entendus que le penseur impartial ne peut expliquer qu'en se reportant au poème antérieur. Comme les faits de ce genre sont sensibles du premier coup, je veux en signaler quelques-uns afin de placer aussitôt le problème sur un terrain solide.

La première réminiscence du poème babylonien se trouve dans la Genèse, 1, 2. Il y est question de trois objets différents qui reçoivent diverses qualifications :

1. La terre, ארץ, est vide et informe, תהו ובהו.
2. L'abîme, תהום, est couvert de ténèbres, חשך.
3. Les eaux, מים, sont violemment agitées par le vent.

De ces trois objets, le premier, le disque terrestre, ארץ, est entièrement déplacé, puisque ce nom n'est introduit qu'à l'occasion de la retraite des eaux comme équivalent de יבשה (v. 10); le deuxième, תהום, constitue, au point de vue rédactionnel, un superflu dont l'utilité est imperceptible puisqu'il ne se distingue guère du troisième; l'auteur, sans apporter la moindre restriction dans sa pensée, aurait pu s'exprimer ainsi qu'il suit :

וחשך היה על פני המים אשר על הארץ ורוח אלהים מרחפה עליהם

« Les ténèbres s'étendaient sur la surface des eaux qui couvraient la terre sèche et l'esprit d'Élohim s'agitait sur celles-ci. »

Mais le vif souvenir du poème babylonien l'a obligé à conserver, quoique sous une forme réaliste, les deux êtres mythiques qui représentent les dieux chaotiques par excellence : *Apsou* ou *Kingou*, le dépôt solidifiable de l'élément liquide désigné par ארץ et Tiamat, l'abîme primordial, identique

avec תהום, dont l'union forme les eaux, *me.* מים. Point à noter : la forte agitation des eaux qui, dans le mythe babylonien, résume l'activité génératrice de ces dieux, a été également conservée par l'auteur hébreu quoique dans un sens largement modifié. Ce sont là, selon moi, des réminiscences littéraires et non seulement orales. On verra plus loin que les liens qui rattachent ce verset à la rédaction babylonienne ne se bornent pas à ces seuls traits.

L'autre exemple, quoique plus simple, n'est pas moins convaincant. Au verset I, 26, Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance. » C'est une délibération en règle entre Dieu et des divinités qui lui ressemblent, mais qui sont néanmoins privées de tout pouvoir exécutif, puisque c'est Dieu seul qui crée l'homme (v. 27). Le même phénomène revient dans III, 22, par rapport au verset 23. La mention ou plutôt la supposition de dieux égaux à Dieu en tout, excepté en autorité, surprend non seulement par son caractère étrange et antimonothéiste, mais par l'imprévu de son apparition et surtout par la presque inutilité des détails. Ainsi, pour se tenir strictement dans les limites de sa doctrine religieuse, sans affaiblir sa pensée relative à la dignité de l'homme et à la grandeur de son intelligence, l'auteur, prenant l'allure de II, 18, aurait pu écrire dans I, 26 : אעשה אדם בצלמי כדמותי, « je ferai un homme à mon image, à ma ressemblance », et dans III, 22 : הן האדם היה כמנו, « voici, l'homme est devenu comme moi, etc. ». Je ne puis attribuer l'omission de ce correctif si simple qu'à la profonde impression qu'avait faite sur son esprit la rédaction babylonienne où les idées qui nous étonnent se trouvent dans leur milieu naturel : l'existence de plusieurs dieux, l'égalité native des dieux entre eux, leur ressemblance formelle avec les hommes. Si l'on ajoute que l'idée d'une assemblée délibérante divine, si naturelle dans l'épopée babylonienne, ne se concilie guère avec la sévérité du monothéisme, on ne doutera pas du modèle qui a guidé la plume du narrateur de la Genèse.

Je citerai immédiatement un trait rédactionnel commun aux deux narrations et dont l'origine babylonienne me paraît évidente. La création polythéiste, modelée sur un ton épique

très large, commence notoirement par cette phrase temporelle et compliquée que je rends ici aussi littéralement que possible :

Lorsqu'en haut le ciel n'était pas encore nommé,
Qu'en bas la terre n'avait pas encore de désignation,
Qu'Apsou primordial, leur générateur,
(Et) l'aïeule Tiamat, la génératrice d'eux tous, etc.;
Lorsque les dieux (astres) ne brillaient pas encore,
Qu'aucun nom n'était mentionné, qu'aucun sort n'était (fixé),
(Alors) furent produits les dieux.

Or, n'est-il pas remarquable de voir la même construction en tête des deux parties de la narration hébraïque qui se distingue par une concision presque historique? Le fait est absolument évident en ce qui concerne II, 5-6, qui se sectionne littéralement de la manière suivante :

Lorsque toute la broussaille des champs n'était pas encore sur la terre,
Que toute l'herbe des champs ne poussait pas encore, etc.,
Que l'homme manquait (encore) pour labourer le sol,
Alors un flot monta de la terre et arrosa toute la surface du sol.

Il est plus difficile à discerner, mais tout aussi réel dans I, 2-3, qui prend la même allure, mais avec la tournure positive :

Lorsque la terre formait une masse confuse et informe,
Que les ténèbres s'étendaient au-dessus de l'abîme,
Que l'esprit d'Élohîm s'agitait fortement sur la surface des eaux,
Alors, Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut[1].

Enfin, l'accord des deux narrations se manifeste dans l'ordre intérieur de la création. A l'édification du ciel et de la terre avec le corps de Tiamat correspond la création en gros du ciel et de la terre de I, 1-2. Un léger déplacement se fait jour en ce qui concerne la lumière : pour le Babylonien polythéiste, l'apparition des dieux lumineux dans le chaos précède l'œuvre créatrice; l'Hébreu monothéiste, pour lequel la lumière divine n'a rien de commun avec la lumière accessible aux sens, fait

1. Plusieurs exégètes anciens et modernes y comprennent même le verset 1 : « Lorsque Dieu créa, au commencement, le ciel et la terre; que la terre formait, etc. » Il me paraît cependant plus vraisemblable que ce verset forme une introduction au récit suivant. Pour l'emploi du ו au sens de « lorsque », j'ai déjà cité Samuel, III, 2; cf. encore *ibidem*, II, 22-23 : « Lorsque Éli (ועלי) fut très vieux et qu'il eut entendu (וישמע), etc., alors il leur dit (ויאמר להם) ».

créer celle-ci le premier jour. L'accord reparaît au sujet de la cloison séparant les eaux célestes de l'atmosphère terrestre et nommée suivant les langues *parakv* (IV, 139-140) et רקיע. Dans les deux documents, la création des corps célestes précède celle des animaux ; la création des plantes, ainsi que celle de l'homme, manque dans les tablettes conservées, mais il est à peu près sûr qu'il y avait le même arrangement que dans la Genèse. D'autres similitudes qui, prises à part, seraient insuffisantes pour établir une connexion, deviennent assez significatives par suite des considérations précédentes. Ainsi, la formation topique de la femme par un membre du corps de l'homme pourrait bien n'être qu'une modification et une atténuation réaliste de la construction du Cosmos avec le corps mythique de Tiamat. De même, la chute de l'homme par suite des machinations du serpent a toutes les apparences de constituer une transportation dans l'ordre social de la victoire remportée d'abord par le monstre Tiamat sur les dieux ; la différence du dénouement s'explique par celle de la situation. Enfin, n'oublions pas l'épée flamboyante mise dans la main du Keroub (III, 24), que l'auteur hébreu introduit d'emblée et qui est très bien en place dans la description babylonienne de l'arme tranchante de Marduk. Je laisse pour un examen ultérieur la tablette cunéiforme d'El-Amarna relative à *Adapa*, fils de Yaou, qui devient mortel pour avoir commis un crime, et dont la peine, comme celle de l'*Adam* de la Genèse, est exprimée par les mots : *litur ina gagareshu*, « qu'il retourne à sa poussière », qui rappellent le fameux כי עפר אתה ואל עפר תשוב (III, 19), « tu es poussière et tu retourneras à la poussière » de l'auteur hébreu.

Les indices que je viens d'exposer me paraissent suffisants pour établir que la *possibilité* entrevue par M. Budde et fortifiée par M. Jensen, d'un notable appui fourni par la création assyro-babylonienne à la création biblique, en ce qui concerne la charpente extérieure de son cadre, est aujourd'hui d'une *vraisemblance* telle qu'aucun exégète impartial ne pourra désormais la passer sous silence. Plus heureux que nos prédécesseurs, nous possédons le grand tableau polythéiste dont le remaniement, exécuté par un esprit de tendance opposée, nous a donné l'admirable miniature monothéiste dans laquelle l'atté-

nuation des couleurs et l'effacement des personnages secondaires sont largement compensés par l'intensité extraordinaire du sentiment et par l'incomparable majesté du personnage principal. Le modèle babylonien et la réduction hébraïque sont l'un et l'autre deux œuvres d'art sans parallèle jusqu'à ce jour, dans lesquelles l'âme sémitique, à deux époques différentes de son évolution, prend l'élan le plus élevé dont elle est susceptible; nous risquerions de tronquer l'image générale si nous nous obstinions à ne contempler que l'un de ces tableaux, qui ne peuvent être dûment compris qu'à l'aide des flots de lumière qu'ils jettent l'un sur l'autre à la suite d'une étude comparative.

DATE ET BUT DE LA NARRATION

Les critiques qui admettent la dualité de rédaction entre la Genèse I-II, 4 et II, 5-III, 24, qu'ils attribuent respectivement au second élohiste (Dillm. A) et au yahwéiste (Dillm. C), placent généralement ce dernier dans le VIII^e^ siècle avant notre ère. Pour le premier, les opinions sont divisées : l'école de M. Dillmann le place au même siècle, mais une cinquantaine d'années plus tard que le yahwéiste, tandis que celle de Graf-Wellhausen lui assigne l'époque postérieure à l'exil. L'inadmissibilité de cette dernière hypothèse ayant été définitivement démontrée par M. Dillmann et par moi-même dans mes écrits antérieurs, il me sera permis d'en faire abstraction en cette occasion et de rappeler ce que j'ai cherché à prouver à plusieurs reprises, savoir, l'unité inséparable des documents dits élohiste et yahwéiste et la nécessité de faire remonter la rédaction de l'ensemble jusqu'au règne de Salomon, vers le milieu du X^e^ siècle.

D'abord, la donnée formelle touchant l'antériorité des rois d'Édom sur l'établissement de la monarchie israélite (Genèse, XXXVI, 31) d'une part, d'autre part la mention de rois (מלכים) dans la postérité promise à Abraham (*ibidem*, XVI, 6, 16) visiblement comme fauteurs et protecteurs naturels du culte monothéiste, suffisent à prouver que notre document n'est contemporain ni du règne de David, pendant lequel la centralisation de ce culte à Jérusalem n'avait pas encore eu lieu, ni de la période postérieure à l'exil après la disparition des rois

davidiques à l'impiété desquels les prophètes attribuaient la ruine du temple et de la patrie. Il y a plus, on peut affirmer sans crainte qu'après la scission des dix tribus, aucun prêtre hiérosolymitain — et notre élohiste est regardé comme tel par les critiques — n'aurait pu voir dans les rois dissidents et souvent polythéistes d'Israël une bénédiction pour la race d'Abraham et un objet de gloire pour le vieux patriarche. En mettant dans la bouche de Yahwé cette apostrophe accablante : « Je leur donne un roi dans ma colère et je l'emporte dans mon indignation (Osée, XIII, 11) », le prophète Osée a certainement été l'écho des sentiments communs aux patriotes judéens, et ces sentiments antipathiques n'ont pu que grandir après la destruction du royaume d'Israël et la perte irréparable des trois quarts de la nation pour le monothéisme. En un mot, notre document n'a pu être écrit que pendant le règne de Salomon, où la royauté hébraïque avait atteint son apogée, lorsque la terrible puissance assyrienne, occupée ailleurs, n'avait pas encore menacé l'indépendance du pays, et que l'Égypte, jalouse de son rôle de suzeraine des peuples syriens, était devenue favorable à la royauté israélite par suite du mariage de Salomon avec une princesse égyptienne. Alors, mais alors seulement, la royauté avait un prestige mérité et plein de promesses pour l'avenir et était digne de couvrir de gloire le *père* de la nation.

A cet argument intrinsèque nous pouvons ajouter le résultat qu'il est permis de tirer des découvertes babyloniennes. Nous avons démontré ci-dessus la presque certitude que la création de la Genèse constitue une transformation très réduite du texte babylonien présenté plus haut et traitant du même sujet[1]. Or, sans vouloir s'aveugler sciemment, personne ne croira que,

1. Les œuvres d'art vraiment supérieures sont toujours uniques dans leur genre. Homère représente à lui seul une sorte de révélation incomparable. C'est aussi le cas des créations babylonienne et hébraïque qui forment la source unique à laquelle les poètes postérieurs ont puisé leur inspiration. Le récit analogue ou pseudo-sumérien découvert par M. Pinches (*J. R. S.*, 1891, p. 393 suiv.), loin de constituer une tradition antique de la Babylonie méridionale, est une pauvre et confuse imitation du chef d'œuvre officiel. Chez les Hébreux de même, des descriptions telles que Job, XXXVIII, 4-7 et d'autres encore (voir Dill., *Genesis*, 6, p. 13), sont des licences poétiques et non des théories nouvelles.

pendant le demi-siècle que dura l'exil, un prêtre israélite se soit appliqué à étudier les documents polythéistes des destructeurs de Jérusalem afin d'en tirer un récit édifiant dans le seul but d'expliquer l'origine de la sainteté du sabbat. Cette hypothèse est d'autant plus insensée qu'un auteur de l'exil n'aurait pu, sans avoir perdu tout sentiment patriotique, fixer l'emplacement du jardin béni de Yahwé sur ces fleuves maudits de Babylone qui avaient arraché tant de larmes et de plaintes à ses compatriotes. Non, un tel monstre n'a jamais existé chez aucun peuple, et le fait même de l'avoir imaginé ne fait guère honneur aux critiques.

Il faut donc remonter infailliblement à la période antérieure à l'exil, mais cette nouvelle position n'est tenable qu'à la condition de faire table rase de toute la durée de la prépondérance assyrienne en Syrie. Et voici pourquoi. Nous savons aujourd'hui pertinemment que l'usage officiel de la langue et de l'écriture babyloniennes dans ce pays précède la formation du nouvel empire assyrien. Pendant un certain temps, l'usage du babylonien a pu se maintenir à cause de son utilité aux conquérants eux-mêmes qui parlaient la même langue, mais, à la longue et grâce au grand nombre d'Araméens transportés dans ces contrées, l'araméen est devenu la langue internationale de la cour de Ninive. Ces faits nous ont été révélés par les lettres babyloniennes d'une part, par les inscriptions de Zindjirli d'autre part. Or, au premier quart du IXe siècle, le roi assyrien Assurnaçirpal était maître de toute la Mésopotamie supérieure et poussait ses invasions en Syrie jusqu'au Liban et à la mer de Phénicie où il reçut les tributs de Tyr, de Sidon, de Byblos, de Tripoli et d'Arwad, et cette expédition a, sans aucun doute, eu des précédents, puisque Tiglatpiléser Ier (XIe siècle) se vante d'avoir conquis depuis la grande mer de l'Ouest jusqu'à la mer de Naïri (lac de Palou). Comme il est difficile d'imaginer que l'auteur hébreu ait fait venir de Babylonie ou d'Assyrie les tablettes cunéiformes de la création avec un interprète pour les lui expliquer, on est bien obligé d'admettre que son activité d'écrivain s'est exercée à une époque où ces documents se trouvaient et se comprenaient en Palestine même, surtout par la classe des lettrés, et nous sommes ainsi ramenés à l'époque

moyenne entre le XI^e^ et le IX^e^ siècle, c'est-à-dire précisément au règne de Salomon.

Ce résultat me semble encore se confirmer par une autre considération. Le but commun des deux créations est manifeste, l'une vise la glorification de Marduk au-dessus des autres dieux, l'autre la glorification de Yahwé au-dessus des autres *Elohim*, auxquels l'auteur n'accorde même pas une mention explicite. Or, si nous demandons à qui le narrateur babylonien a destiné son poème, nous recevons une réponse précise dans les derniers versets de la septième tablette que nous ferons bien de méditer :

22. Que le chef saisisse et voie (cela),
23. Que le sage intelligent réfléchisse avec soin,
24. Qu'il le raconte au père et qu'il le fasse comprendre au fils;
25. Au pasteur et au gardien (= au roi) qu'il fasse prêter l'oreille,
26. Afin) qu'il se réjouisse au sujet du maître des dieux Marduk.
27. Son pays, certes, prospérera, lui-même ira bien,
28. Sa parole sera ferme, son ordre inébranlable, etc.

On le voit, c'était un régal offert au chef de la nation qui résidait visiblement à Babylone, dont le dieu local était Marduk, et il avait pour but de prévenir toute infraction de sa part à l'état de choses établi. N'est-il pas naturel de penser que le poème hébreu était également destiné au chef de la nation dans le but d'empêcher le regain du prestige des autres dieux au détriment de la suprématie exclusive de Yahwé? Et quel autre que Salomon, monothéiste indulgent envers les cultes étrangers, aurait pu inspirer au sacerdoce de Jérusalem une telle crainte et en même temps l'espoir que sa sagesse naturelle le déterminerait à écouter le conseil qu'on lui donne? Est-ce au vaniteux et léger Roboam, qui se laissait gouverner par les jeunes écervelés du militarisme, que le poète sacerdotal aurait adressé ses admonestations? Du reste, pendant le règne de Roboam, le mal était déjà irrémédiable; non seulement le culte des *bamot* refleurit comme jamais, mais aussi l'ordre infâme des prostitués mâles (*kedêschim*) de la religion chananéenne (I Rois, XIV, 22-24). Là nous subissons un arrêt forcé : les raisons chronologiques présentées ci-dessus défendent de descendre en deçà du X^e^ siècle.

En terminant, qu'il nous soit permis de dire un mot sur l'importance de la création hébraïque. Certains esprits timorés ne manqueront pas de ressentir quelque inquiétude des conséquences que la démonstration de la priorité de la création babylonienne peut avoir sur les consciences. Je pourrais répondre, comme tant d'autres : la science n'a pas à se préoccuper des conséquences de ses résultats. Mais, en réalité, la question doit être envisagée de plus haut. L'idée que les grands hommes bibliques étaient très expérimentés dans les sciences étrangères est la menue monnaie de la tradition. D'après les rabbins et les pères de l'Église, Abraham cultivait diligemment l'astronomie des Chaldéens et Moïse la science des Égyptiens. Il y a là non seulement un hommage rendu au savoir en général, mais surtout ce pressentiment exact que, malgré le génie natif des réformateurs et la spontanéité de leur doctrine, la loi inexorable de l'évolution ne perd jamais ses droits. Le progrès religieux, comme celui de toute autre branche des connaissances humaines, n'est possible qu'à la condition d'assimiler en les sublimant les germes féconds déposés par la pensée antérieure. La logique ignore les surprises trop absolues. Sur ce point la tradition est mille fois plus sensée que certains prétendus critiques qui, tout en déclarant la Bible entière une œuvre pseudo-épigraphique forgée après l'exil, rejettent les comparaisons avec les documents égyptiens et babyloniens, de crainte de lui faire perdre l'originalité ; naturellement, l'originalité de la falsification et de la fraude! Nous laisserons ces renards trouver les textes babyloniens trop verts et nous continuerons tranquillement nos études comparatives qui seules sont capables d'éclairer d'un vrai jour les monuments légués par l'antiquité.

J. Halévy.

La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV

TRANSCRITE ET TRADUITE PAR J. HALÉVY

(Deuxième partie).

Suite.

---

250 (B. M. 12).

PREMIÈRE LETTRE DE RIB-ADDA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] ¶ ri-ib-ad-da iq-bi a-na en mat-meš [2] šăr mat mat šăr gal šăr ta am-ha-ar an-nin [3] ša er-gub-la ti-di-in ga-ag a na šăr [4] en-ya a-na gîr-meš en li-ya an par-ya [5] vii šu vii a-an am-ku-ut lu-u i-dí šăr-ru [6] en i-nu-ma šal ma-at er gub-la šal-lat [7] ki-it-ti ša šăr-ri iš-tu ud-gam-meš [8] ša ab-bu-ti-šú û an-nu-uš (?) i-na-an-na [9] i-te-zi-ib šăr-ru er ki-it-ti-šu [10] iš-tu qa-ti-šu li da-gal šăr en mat-meš [11] ša bit a-bi-šu i-nu-ma u-ul nît ki-ti . [12] lû-lim ša i-ba-aš-ši i-na er-gub-la [13] u-ul ta-qa-al-mi a-na nît-ka šum ma [14] ga-ag nu-kur tum ša ṣab-meš gaz muh û [15] an-meš mat ba. . ga-am-ru tur-meš-nu šal-tur šal-meš [16] qa-ab nu i-. . na-da-nim i-na mat-ya-ri-mu-ta [17] i-na ba. . ta zi-nu a lib(?)-ya àš-šu-ta [18] ša la. . is-šî-îl àš-šum ba-li [19] i-ri-ši gab(?) er-meš-ya ša i-na [20] hur-sag ↖ ha-ar-ri û i-na a-hi a-ya-ab [21] i-ba-àš-šu iu-ni-ip-šu a-na ṣab-meš gaz [22] er gub qa-du u er-meš ir-ti-hu a-na ya-ši [23] û an-nu-uš i na an na îl-ti-ki [24] ¶ nît-a-ši-ir-ta er ši-ga-ta a-na ša-a-šu [25] û iq-bi a-na lû-meš er am-mi-ya du-ku-mi [26] it-la-ku-nu û i-ba-ša-tu-nu ki-ma ya-ti-nu [27] û pa-àš-ha-tu-nu û ti-ni-ip-šu ki-ma [28] a-mă-te-meš-šu û i ba-àš-šu ki-ma.

[29] lû meš gaz û an-nu-uš i-na-an-na [30] iš-tap-pa-ar nît-a-ši-ir-ta a-na ṣab-meš [31] àš bit-nin-ib bu-hu-ru-nim-mi û.

Verso.

[32] ni-ma-ku-mă muh er gub-la šum-ma i-. . . . [33] lû-lim ša u-ši-zi-bu-ni iš-tu qa-ti. . [34] û nu-da-nam lû-meš ha-za-nu-ti iš-tu [35] lib-bi mat mat-ki û ti-ni-bu-uš ka-li mat mat-meš-ki [36] a-na lû-meš-gaz û(?) ki tu-ti-in ma [37] a-na ka-li mat mat-ki û pa-àš-hu tur-meš [38] û šal-tur-šal-meš a-da-ri-ti ud-gam-meš [39] û šum-ma ab-bu-na-ma i-za-na šăr-ru [40] û ka-li mat mat ki nu-kur-tum a-na ka(?)-šu [41] û mi-na i-bu šu a-na ya-ši-nu [42] ki-na-na ti-eš-ku-nu nam(?)-ru a-na be-ri-šu-nu [43] û ki-na-na pa-al ha-ti ma-gal ma-gal i-nu-ma [44]. . ya-nu lû ša u-še-zi-ba-an-ni [45] iš-tu qa-ti-šu-nu ki-ma hu-meš ša [46] i-na lib-bi hu-ha-ri ↖ ki-lu-bi [47] ša-ak-na-at ki-šu-ma a-na-ku i-na [48] er gub-la am-mi-ni ta-qa-al-mi a-na mat-ka [49] a-nu-ma ki-a-ma aš-ta-pa-ar a-na bit-gal [50] û u ul ti-eš-mu-na a-mă-tu-ya [51] a-nu-ma ¶ a-ma-an-ap-pa it-ti-ka ša-al-šu [52] šu-tam i-di û ya-ta-mar bu-uš. . [53] ša muh-ya li-eš-mi šăr-ru a-mă-te nît-šu [54] û ya-di-na ba-la-ta nît-šu [55] û i-ba-li-id nît-šu û [56] a-na-a-ra. . . it-ti-šu a-di ni. . nu [57] an-meš-nu a. . . û i-da. . .

[58] . šu ū. . . ur a-na. . . [59] ū na. . . ma li-id-ri (?). . [60] i-na pa-ni šār en-ya i-mā-ši-ru.

Sur le bord.

[61]. . šu ū i-zi-iz i-na-an-na ū-ak-šu. . [62] a-na-ku a-na ma-har šār-ri en da-mi-iq it-ti-ka [63] a-na ya-a-šī mi-na i-bu-šu-na a-na-ku i-na [64] . di-ni-ya a-nu-mu ki-a-ma u-ba-u ur-ra [65] mu-šu.

TRADUCTION

Recto.

Rib-Adda dit au seigneur des pays, roi des pays, grand roi, roi guerrier : Que la Dame de Byblos donne la puissance au roi, mon seigneur, je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil. Sache le seigneur roi que c'est fait de la ville de Byblos, servante fidèle du roi depuis les jours de ses pères, et maintenant le roi laisse échapper de ses mains sa ville fidèle? Que le roi, seigneur des pays, considère que la maison de ses pères n'a pas d'hommes plus fidèles que les habitants de la ville de Byblos et néanmoins tu n'écoutes pas ton serviteur. Puisque les forces hostiles des brigands attaquent les dieux mêmes, la vie disparaît (?), nos fils et nos filles sont pris pour être vendus (?) dans le pays de Yarimuta. Pour conserver ma vie, je bois l'eau de mon cœur (?) sans. . . . afin. . . . mes villes qui sont sur les montagnes et sur le bord de la mer se sont rendues aux brigands qui ne m'ont laissé (?) que la ville de Byblos avec deux autres villes. Et voici maintenant Abd-Aširta a pris pour lui la ville de Šigata et a dit aux habitants de la ville d'Ammiya : Tuez votre chef, imitez-nous et faites la paix avec nous. Cette ville a suivi son conseil et s'est jointe aux brigands. Tout récemment, Abd-Aširta a envoyé dire aux troupes qui se sont réunies dans Bit Ninib :

Verso.

Tombons sur la ville de Byblos. Si personne ne vient me sauver de leur main et si tu ne mets pas des gardiens dans les pays, la totalité de tes pays passera aux brigands. . . . tous les pays et les jeunes gens et les jeunes filles trouveront la tranquillité à tout jamais, mais si le roi se tient à l'écart en ce moment, tous les pays lui seront hostiles. Tout ce qu'ils nous ont fait, tu dois le faire publiquement (?) au milieu d'eux.

De même, je crains beaucoup qu'il n'y ait personne qui puisse me sauver de leur main. Comme l'oiseau qui est enfermé dans une cage, ainsi je suis dans la ville de Byblos. Pourquoi (n')écoutes-tu pas ton pays? J'ai envoyé (un homme au) palais et tu n'as pas écouté mes paroles. Voici, Amanappa est avec toi, interroge-le, lui suit (tout), il te racontera (?) tout ce qui me concerne. Que le roi écoute la parole de son serviteur et lui rende la vie, et il revivra. Je garderai sa ville fidèle jusqu'à. . les dieux. . . . et. . . à. . et. . . vivra. . . en présence du roi, mon seigneur; il expédiera. . . et il se tiendra; maintenant je me présenterai, moi, au devant du roi, mon seigneur, heureux (?) avec toi; que peut il m'arriver? moi, je suis dans mon droit; c'est ce que je souhaite jour et nuit.

251 (B. M. 13).

DEUXIEME LETTRE DE RIB-ADDA A AMENOPHIS IV

Recto.

(1) (f) ri-ib-ad-da iq bi[a-na en mat-mes (2) šàr mat mat šàr gal šàr ta-am ha ar (3) an-nin ša er gub-la ti-di-en (4) ag-ga a-na šàr en-ya a-na gir-mes (5) en-ya an-par-ya vii ta-an (6) am-ku ut lu-u i-di šàr en-ya (7) i-nu-ma nu-kur f a-zi ru lú-zun-ya (8) û za-bat xii lú-mes-ya û ša-ka an (9) ip ti-ra be-ri-nu i. kù-par-meš û (10) lú mes sa-a uš-si-ir-ti a-na (11) er-šu-mu-ra za-ab-bat i-na (12) er-tu(?)-bu-li-ya iš-mâ-mes lú-mes (13) er-šu-mu-ri er-bu ru-ta er-ši-du-na (14) gab-bu i-na-mat a-har-ri sal-mu-šu-nu (15) a-na-ku-mi nu-kur û an-nu-u i-na-na (16) nu-kur f ya-pa-an-im it-ti f a-zi-ri (17) a-na ya-si û al-lu-u za-bat iš-mâ-ya (18) û al-lu-u ki-na-na-ma i-ti-lu (19) i-na lib-bi a-ya-ba aš-šum za-bu-at (20) iš-mâ-meš-ya û i am-lik šàr (21) a-na er-šu û nît-su û lú-meš (22) hu-si-ya pa-ta-ra-ma tu-ba-u-na (23) šum-ma la-a ti-li-u la-qa-am (?) (24) iš-tu qa-at na-ak-ri-ya û (25) te-ra-ni a-mâ-tam û i-di (26) ip-ša ša i-bu-šu a-nu-ma (27) ki ma iš-bu-ru a-na ka-tam muh (28) er šu mu-ra a-nu-ma i-ti-lik (29) û . . ta-ni šal-meš a-na (30). . . . û a-nu i-ti-zi-ib-ši (31). . . . . un(?)-du(?)-û (32). . . . . ru a-nu-ma

Verso.

(33) . . . . tur ši-ip-ri (34) uš-ši-ir-ti-šu û aš-ta-ni (35) an-ni-tam mat-meš u-mâ-ši-ru-na (36) û la-a i-li-u (37) i-ri-ba a-na er-šu-mu-ra za-ab \ tu (38) ka-li kas meš a-na ka-a šu (39) a-na nu-kur ša-a muh-ya û muh (40) er-šu-mu-ra su-tam i-da-gal (41) n it a-ši-ib it-ti-ya muh (42) ša la(?) an-ni-ma (?) pa-na ki-a-ma (43) nît kit-ti-ka muh a-ra-di-ka (44) šum-ma la-a ti-li-u la-ki nît-ka (45) ú us-si ra ṣab meš qaš-ta ti (46) ti li ki nu da-mi-iq it-ta-ka (47) a-ya-bu šàr nu-kur id-ya û lú-meš (48) ha-za-nu sa-a i ma li a (49) a-na ša a su nu ki na na-ma (50) ma ri-iš ma-gal a-na ya-si (51) al-lu f a-ma-au-ma-ša-sa-nu (52) ša-al-su sum-ma la-a mat a-la ši ya (53) uš si ir ti šu a-na mu hi ka (54) mi-lik a-na nît ki ti ka ša su u (55) iš-tu mat-ya-ri-mu-ta? (56) tu ba-li tu na lú-meš (57) hu ub-si ya û an-nu-u (58) an nu u la-a ya di-nu-šu (59) f ya-pa-an im a la-se a (60). . . . na lú-mes ma za-ar. . (61). . . . . mâ-ši ru-nu. . . (62). . . . ti. . . .

Sur le bord.

(65) . zu(?)-ya. . . û ti-da-lu-na. . (66). . ha-za-na ša-a i ra du ka i-na. . (67). . ki-ti sa-ni tam mi lik a na ya si. . (68). . . ya i-ra-mu u a-mu. . . . (69). . al-lu f ya-pa-an-im it ti f a-zi-ri. . .

TRADUCTION

Recto.

[Rib-Adda dit ceci] au seigneur [. . . roi des pays, grand roi, roi] guerrier :

Que la dame de Gubla donne la puissance au roi mon seigneur!

Je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil.

Sache le roi, mon seigneur, qu'Aziru agit hostilement envers mes gens ; il a pris douze de mes hommes et il en exige de moi une rançon de 1 sicles d'argent ; les hommes que j'ai envoyés à Ṣumur sont retenus dans la ville de Tubuliya et les navires des hommes de Ṣumur, de Beruta et de Ziduna ont tous été détruits en Phénicie. Moi, j'avais encore un autre ennemi contre moi en dehors d'Aziru, c'est le malveillant Yapa-Adda ; l'un a pris les navires dont il s'agit, l'autre se rend actuellement à la mer pour prendre d'autres navires qui m'appartiennent. Que le roi pense à sa ville et à son serviteur et tâche de délivrer mes mercenaires (?). Si tu ne peux pas les arracher de la main de mon ennemi, préviens-moi pour que je sache ce que j'ai à faire. Voici, pendant que je te mande ceci au sujet de Ṣumura, il (?) est parti et attend (?) des guerriers. . . . Voici

Verso.

. . . messager ; je l'ai envoyé et j'ai attendu les. . . qui sont partis et n'ont pu entrer dans la ville de Ṣumura, toutes les routes ayant été occupées par lui qui est mon ennemi et celui de la ville de Ṣumura. Depuis deux mois il observe (?) ceux qui sont avec moi, sans provocation (?) ; il (agit) ainsi envers (?) ton fidèle serviteur et au détriment de tes (autres) serviteurs.

Si tu ne peux pas venir me chercher toi-même, envoie des archers pour me conduire sain et sauf auprès de toi. L'ennemi du roi me persécute et nos hommes de garde que. . . à eux sont à présent très irrités (?) contre moi. Interroge cet (?) Amanmašašana si je ne l'ai pas envoyé au pays d'Alašiya à ta rencontre. Pense à ton fidèle serviteur. . . du pays de Yarimuta. . . tu rendras la vie à mes mercenaires : Yapa-Adda ne lui (?) donne même pas cela (?) . . hommes de garde. . . envoyé. . . et ils (?) enfermeront. . . garde qui le servent en. . . fidèle. . puis, pense à moi. . . aime ; et regarde. . . ce Yapa-Adda avec Aziri. . .

252 (B. M. 14).

TROISIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

(1) ¶ ri-ib-an-im iq-bi a-na (2) en-su šàr mat-mat-ki-meš šàr gal (3) an-nin ša-er gub-la ti-di-en (4) ag-ga a-na šàr-ri en-ya (5) a-na gir meš en-ya an-par-ya (6) VII šu VII ta-an am-ku-ut (7) a-na mi-ni la-a tu-te-ru-na (8) a-ma-tam a-na ya-a-si ù. . (9) i-di ip-sa sa i-bu-šu (10) lú-ya ùt ta-ši-ir a-na ma-har (11) en ya ù la-ku ¤ Ib-kur-ra-šu (12) ù lú sa-nu la-ki lú-šu (13) i-na dub-bi šàr la-a na-di-en (14) a-na qa-at lú-ya ši. . ši (15) a-na-mi qa-la-ta ù tu (?). . ki (16) mat ?-ka u-ul I uk-ba i-na (17) ud-gam(?)-meš lú-meš pa-dè la-ku lú-meš gaz-meš (18) ka-li mat-mat-zun u-ul ka-a-ma (19) I-uk-bu i-na ud-gam(?)-meš (20) ù la-a ti-li-u la-qa-ši (21) ša-ni-tam as-ta bar a-na lú-meš ma-za-ar-ti (22) a-na Ib-kur-ra-meš ù la-a (23) tu-da-nu-na šu-te-ra a-mă-tam (24) a-na ya-ši ù i-bu-ša a-na-ku (25) ki-ta it-ti ¶ nit a-ši-ir-ta (26) ki-ma ¶ ya-pa-an-im ù ¶ zi-im-ri-da (27) ù bal-ta-ti ša-ni-tam (28) ub-bu-na-ma a-nu-ma pa-at-ra (29) er-šu-mu ra ù er-ša(?)-ar-ti

Verso.

[30] na-din-ni i-na qa-at [31] ¶ ya-an-ha-mi û ya-ti-na [32] se-im-zun a-na a-ka-li ya-si [33] a-na-za-ra er sâr a-na ša-a-šu [34] û ya-aq-bi šâr û i-mâ-ši-ra [35] lû-ya lû-meš šu-ti šâ-šu-na muh-ya [36] ur-ra mu-ša at-ta mi-na-at at-ta [37] tur-nu a-na sâr û uš ši-ra šu šu-tam [38] a-lû er i-nam ta-al-la-mi i-na [39] bit ¶ ya-an-ha-mi sa-ni-tam ki-ma-mi [40] a-na ¶ ya-ha-mi al-lû-mi ¶ ri-ib an-im [41] i-na qa-ti-ka û mi im-mu [42] sa ni-ip-šu a-na ša-šu muh-ka [43] u ul i-ma-ku-ta šab-meš ka-ra-si [44] muh-ya û aš-bu-ru a-na ša-šu [45] šum-ma ki-a-ma la-a ti-iq-bi [46] i-ti-zi-ib er-û [47] pa-at-ra-ti ša-ni-tam šum-ma la-a [48] tu-te-ru-na a-mâ-tam a-na ya-si [49] û i-ti-zi-ib er û [50] pa-at-ra-ti qa-du lû-meš [51] ša i-ra-a-mu-ni û [52] li-ma-ad al-li-mi [53] nu um-ma še nu û ¶ iš-ku ru [54]. mu-ut se šal-lat ša an-nin [55]. . . ag-ga [56]. . . er (?) û. . .

TRADUCTION

Recto.

Rib Adda dit ceci à son seigneur, roi des pays, grand roi.

Que la Dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur!

Je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil.

Pourquoi ne m'envoies-tu pas ta réponse afin que je sache ce que je dois faire? A l'homme que j'ai envoyé à ta rencontre on a enlevé deux de ses chevaux et un autre a pris mon homme et. . ne lui a pas remis la lettre du roi. . . ton pays. . . . des officiers (?). Les brigands ont pris tout le pays. . .

Puis je t'ai envoyé demander des hommes et des chevaux et tu ne m'en as pas donné. Envoie-moi une réponse et je ferai la paix avec Abd-Asirta, comme l'ont fait Yapa-Adda et Zimrida, et je sauverai ma vie.

Puis, si avant la prise imminente (?) de la ville de Sumura et de la ville de Sarti il nous est

Verso.

transmis par la main de Yanhamu des provisions pour mon usage, je garderai la ville du roi pour lui. Que le roi ordonne de renvoyer mon homme et les hommes. . . eux, près de moi; jour et nuit je. . . notre fils au roi; envoie aussi les deux hommes qui couchaient (?) dans la maison de Yanhamu. Ce Rib-Adda est dans ta main et tout ce que nous lui avons fait est à cause de toi. Que les hommes du camp ne se jettent pas sur moi, c'est ainsi que je lui ai envoyé dire. Si tu ne dis rien je (serai obligé de) quitter la ville qui sera prise. Envoie-moi une réponse et je quitterai la ville qui sera prise avec les hommes qui nous aiment. Apprends que ce (?). . . . et Iškuru. . , servante de Belit. . . fort . . . ville et. . . .

258 (B. M. 15).

LETTRE DE RIB-ADDA A AMANAPPA

Recto.

[1] a-na ¶ a-ma-an-ap-pa a-bi-ya [2] um-ma ¶ ri-ib-ad-da tur-ka-ma [3] a-na gir-meš a-bi-ya am-ku-ut [4] an-nin ša er gub-la ti-din [5] ma-ši-ta-ka i-na pa-ni [6] šâr-ri en-ka a-na mi nim [7] qa-la-ta û la-a tiq-bu

[8] a-na šâr-ri en-li-ka [9] û tu-za-na qa-du ṣab-meš [10] qaš-ta-ti û ti-ma-ku-tu [11] muh mat a-har-ri šum-ma [12] ti-es-nu-na a-zi-mi ṣab-meš [13] qaš-ta-ti û i-zi-bu er-mes-šu-nu [14] û pa-at-ru at ta u-ul [15] ti-i-di mat a-har-ri i-nu-ma [16] a-šâr da-an ni ti-la-ku na [17] û an-nu-us i-na-an-na [18] u-ul i-ra-a-mu a-na ŝ nît a-ši-ir ta [19] i-na-na aš-bu-na a-na ša-šu-nu [20] û tu-ba-u-na ur-ra

Verso.

[21] û mu-ša-am a-zi ṣab-meš [22] qaš-ta-ti û ni-ti-bu-uš [23] a na ša a-še û ka-li [24] lû-meš ha-za-nu te tu-ba-u-na [25] i bi-eš a-nu-tum a-na ŝ nît a-ši-ir-ta [26] i-nu-ma i-eš-ta-bar a-na lû-meš [27] er-am-mi-ya du-ku mi en-ku-nu [28] û in-ni ib-su a-na [29] lû-meš gaz ki-na-na [30] lû-meš ha-za-nu-tum ki-na-na [31] i-bu-su a-na ya-ši-nu [32] û ti-ni-bu-šu ka-li mat-meš [33] a-na lû meš gaz u ki-ma-mi [34] a-mâ-tam an-ni-ta a-na pa-ni [35] šâr ri en li-ka i-nu-ma [36] a bu û be-lu at-ta-ma [37] a-na ya-ši û a-na ka-tam [38] pa-ni-ya na-ad-na-ti [39] ti-i-di pa-ar-za-ya [40] i-nu-ma i-ba-aš-ta-ta i-na [41] er ṣu-mu-ra i-nu-ma [42] li-it-ti-ka a na-ku [43] û ki-bi a-na šâr be-li . . . [44] û tu (?)-mâ (?) ša be-la-tu . . [45] . . ya-ši ki-ma ur-hi-es.

TRADUCTION

Recto.

A Amanappa, mon père (je dis) ceci :

Moi, Rib Adda, ton fils, je me jette aux pieds de mon père.

Que la Dame de Gubla te mette en grâce devant le roi, ton seigneur!

Pourquoi, étant prévenu, n'as-tu pas parlé avec le roi, ton seigneur? Viens donc avec des archers et jette-toi sur la Phénicie: lorsque (les ennemis) apprendront l'expédition des archers ils abandonneront leurs villes qui seront prises. Tu ne sais pas (qu'en occupant) la Phénicie tu prendras une forte position. Et de plus, ils n'aiment pas Abd-Aširta, ils conservent encore leur indépendance et attendent

Verso.

jour et nuit l'expédition des archers pour que nous puissions le combattre; tous les hommes de garde sont d'accord pour exécuter ce projet contre Abd Aširta. Celui-ci a envoyé dire aux hommes du pays d'Amiya : Tuez votre seigneur et joignons nous aux brigands; et à peine a-t-il dit cela aux hommes de garde qu'ils se sont joints à eux, de sorte que tout le pays s'est joint aux brigands. Rapporte ces paroles au roi, mon seigneur, parce que tu es un père et un seigneur pour moi. Je me tourne vers toi, tu sais que mon gouvernement est répandu (populaire?) dans Ṣumura, que. . . . je suis avec toi. Dis cela au roi, mon seigneur. et tu me rendras (?) la vie. . . . aussitôt que possible.

254 (B. M. 16).

QUATRIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] a-na šâr en-ya [2] um-ma ri-ib-an-im nît-ka [3] iš ✓ e-bi-ri ša ti gir-mes-ka [4] a-na gir-meš šâr en-ya [5] vii u vii ta-an am-ku-ut [6] û

lu-u i-iš-me šăr en-ya [7] a-mă-te nIt-šu [8] lû-meš er-gub-la û bit-ya [9] û šal-dam-ya [10] te-iq-bu-na a-na ya-ši-ya [11] a-li-ik-mi ĕgir [12] ⸗ tur-nit a-ši-ir-ta [13] û ni-bu uš šal-ma bi-ri-nu [14] û e-ba-e a-na-ku [15] la-a iš-me a-na ša-šu-nu [16] šа-ni-tam šab-ra-ti a-na šăr en-ya [17] û is-ta-ni us-si-ra-am-me [18] lû-mes un ⸗ ma-za-ar-ta [19] a-na nIt-ka û lu-u [20] ti-na-za-ru er-ki [21] a-na šăr en û la-a

[22] ka-ši-id a-mă-tu [23] šăr en-ya a-na nIt-šu

Verso.

[24] šа-ni-tam û in-du-um [25] i-zu-hi-ra-am a-na ya-ši [26] û im-lu-uk is-tu [27] lib-ya a-li-ik-mi a-na-ku [28] i-bu-ba-am hi-ga ⸗ tu-ka [29] it-ti-šu ša ⸗ am-mu-nu-ra [30] û al-ku-ti [31] a-na bit-šu aš-šum [32] e-bu-uš mat ga-bi-ri [33] û a-na-ku a-tu ur a na bit-ya [34] û id-du-ul-bit iš-tu [35] pa-ni-ya ú šăr en-ya [36] i-im-lu-uk a-na nIt-šu

[37] a-nu-im-ma ud gan û mu ša [38] u qa mu šab-meš qaš-ta-at [39] šăr-en-ya û šăr-en-ya [40] i-im-lu uk a-na nIt-su [41] sum-ma i-ya-nu lib-ša-ma-am [42] muh šăr-en-ya ba-be a-na ku

[43] û šăr-en-ya be-la nIt [44] šа-ni-tam u tur-ya û u šal-dam [45] na-ad-nu a-na lû ar-ni ša šăr.

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Rib-Adda, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Que le roi, mon seigneur, écoute les paroles de son serviteur. Les habitants de Gubla, ainsi que ma famille et mes femmes, m'ont dit : Rends-toi à Abd-Aširta et faisons la paix entre nous, mais moi je ne les ai pas écoutés; puis j'ai prévenu le roi, mon seigneur, et j'ai attendu que tu envoies assez d'hommes de garde à ton serviteur afin qu'ils conservent la ville au roi, mon seigneur, et la réponse du roi, mon seigneur, n'est pas arrivée.

Verso.

Puis j'ai été pris de peur (?) et j'ai résolu d'implorer la bienveillance de (?) Ammunira et je me suis rendu chez lui pour l'affaire (?) du pays de Gabiri et j'ai dû rentrer chez moi, parce que sa maison a été fermée devant moi.

Que le roi, mon seigneur, pense à son serviteur; j'attends jour et nuit les archers du roi, mon seigneur; puisse-t-il songer à son serviteur. Si le roi, mon seigneur, ne se ravise pas, je mourrai, mais le roi, mon seigneur, est le maître du serviteur. Tu sais déjà que mes deux fils et mes deux femmes ont été livrés aux rebelles.

255 (B. M. 17).

CINQUIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] ⸗ ri-ib an-im iq-bi. . . [2]. . ra-ri šăr mat. . . [3] vii id vii ta-a-an a. . . [4] an-par-ya am-ku-ut. . . [5] û aš-ta-ni a-na. . . . kab-da-at

[6] muh er-ki û. . . . [7] . muh er am-ma. . . . [8] . ki-zun ki-it-ti šăr. . . [9] šăr be-ya ša-ni-tam mi-nu-um-mi [10] . nît aš-ra-ti nît-ur-ku-u en. . [11] . lib-bi-šu i-na mat-ki-šun be ya [12] . qa-al săr be-ya a-na nît-šu [13] . . as-tab-bar en-tur-kiu-ya i-nu-ma [14]. . er-ki-zun-ya û i-ti şi-mâ (?) [15] . şi-ri-ya û a nu-um-ma [16] i-na-an-na an-ki er be-ru-na [17] . i-te-la-am a-na şi-ri-ya [18] . er-šu ši. bi kâ-gal û [19] er-gub-la lu-u nâl gam-meš ti-şi-mâ na-mu-uš [20] iš-tu kâ-gal û u-ul ni-li-u [21] a-za-am a-na gâ?)-ru-meš sa-ni ta šum-ma [22] er-gub-la u-ba-u za-ba-ta. . [23] û li-iš-me šăr be-ya. . nît-šu [24] . ha-mu-tam iş-kil-+bat meš û. . . [25] . ar-hi-iš û ti. . . [26] . . . . ya û. . . [27] . ka-sa-ad săr. . .

Verso.

[28] û a-na-ku a mâ at be-ya [29] u-ul iz-zi-ib û sa. . [30] săr be-ya a-na a-mâ-te [31] û en-ni-ip-sa er-gub-la [32] a-na ša-šu û gub-bi nu zun. . [33] a di mat mi-iş-ri ti ni-ip-šu [34] a-na lû-meš sa-gaz-meš sa-ni-tam a-mâ [35] la i si-bi la be-li a na mu-ma [36] ki-ma ar bi iš a-na dub-bi û na-ri . [37] er-ki a-na ša-su û da-ri-iš [38] er-ki iš-tu ša-šu [39] a-na a-sa-bi-ya u bal-ti 40] . lu ha-mu-tam săr-be-ya . [41] sab-meš iş-kil-+bat-meš û ti zu-ru-na [42] er-ki săr-be-ya a-mur [43] er-gub-la la-ki e er-ki zun . [44] er gub-la er-ki-it-ti săr be-ya [45] iš-tu da-ri-ti ša-ni-tâm [46] lû-tur-kin săr er-sak-ka [47] qa-bi-it iš-tu lû tur-ši-ip-ri [48] û na-ad-nu lb-kur-ra sap . li-šu [49] . û u lb-kur-ra [50] . iš-tu šap-li-šu [51] . . . la (?) uz-za-am.

TRADUCTION

Recto.

Rib-Adda dit ceci. . . au roi du pays. Je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon soleil.

. . . . et j'attends. . . nombreux contre la ville. . . contre la ville d'Amma. . . . villes fidèles au roi. . . le roi, mon seigneur. Puis, tout ce. . . . Abd Asrati, serviteur infidèle (?) de mon seigneur. . . s'est. . . dans les pays de mon seigneur. . . . que le roi, mon seigneur, écoute son serviteur. . . . . j'ai envoyé mes messagers. . . mes villes. . . . contre moi et voici, maintenant, il a pris la ville de Beruna. . . il s'avance contre moi. Regarde, cette ville. . . . la grande porte. . de la ville de Gubla et le jour (?) où nous avons voulu faire une sortie (?) nous n'avons pu sortir par les portes. Puis s'il cherche à prendre la ville de Gubla. . . . Que le roi, mon seigneur, écoute son serviteur. . . . . promptement des chars et des. . . . vite et tu. . . . . la prise du roi. . .

Verso.

et moi, la parole de mon seigneur. . . . je ne laisserai pas. . . . roi, mon seigneur, la parole. . . . et il a fait sienne la ville de Gubla et tous les pays. . . jusqu'au pays d'Égypte, tu t'empareras. . . . les brigands.

Puis, tu ne m'as fait aucune réponse. . . . aussitôt sur tablettes et plaques (?) la ville à lui; et demande-lui une ville pour que j'y demeure et je revivrai. . . . vite le roi, mon seigneur. . . des troupes et des

chars pour qu'ils gardent la ville du roi. Regarde, la ville de Gubla reste toujours fidèle au roi, mon seigneur. Puis. . . le messager du roi d'Akka. . . parole de la part du messager. . . et les chevaux lui ont été confiés. . . et II chevaux. . . de chez lui. . . il (?) a fait sortir. . .

256 (B. M. 18).

SIXIÈME LETTRE DE RIB ADDA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] a-na šâr en ya an-par-ya [2] ki-bi-ma um-ma ᵀ ri ib-an-in [3] ᵀᵀ ka-ma an-nin sa-a [4] er-gub-la ti-di-en ag-ga [5] a-na-šâr-ri en-ya a-na [6] gir-meš en-ya an-par-ya [7] vii su vii ta-an am-ku-ut [8] ša-ni-tam mi-li ik [9] er gub-la er-ki-ti-ka [10] pa na-nu i-zi-iz-mi [11] ᵀ ᵀᵀ a-ši-ir-ta muh-ya [12] ù aš ta-pa-ar a na [13] a bi-ka uš-ši ra mi [14] ṣab meš qaš-ta ti šâr-ri [15] ù tu-ul-ku ka-li [16] mat i-na ud-gan-meš u-ul [17] la-ki ᵀ ᵀᵀ a-ši-ir-ta [18] qa-du mi am-mi su a-na [19] ù an-nu-u i na na [20] bu-hi-ir ᵀ a zi-ru ka-li [21] lú-meš gaz-meš ù qa-bi [22] a-na aš-šu-nu šum-ma [23] er-gub-la la-a-ir. . [24] . iz-iz. . . .

Verso.

[26] . al-lu-mi ᵀ ya-an-ha . [27] it-ti ka ù sa . [28] šum-ma la-a qa bi ti [29] a na ša-a-šu a pa-ši. . meš [30] at-ta ki-ta id. . [31] ᵀᵀ a-ši-ir-ta-ši. . [32] la-ku ka-ša-na a-na. . [33] ù na-za-ar er. . [34] šâr en-šu qa-bi-ti. . [35] ki-na-na a-na ᵀ pa-i. . [36] u la a i-iš-mu. . [37 i-na a-mâ-te-meš ᵀ ha-ib . [38] a-bu-šu nu ki-ir iš. . . [39] an-nu-u ᵀ ha-ib na-da . [40 er-šu-mu-ra u-ul [41] ya-ku-ul šâr a-na i-bi-si [42] an-nu-u i-nu-ma di-ka [43] lú-pa-dâ šum-ma i-na-na [44] qa-la-tu ù ᵀ bi-hu-ra [45] la-a i-zi-za i-na [46] er-ku-me-di ka-li lu-meš [47] ha-za-ni-ka du da-ku . [48] nu-ma ki-a-ma eš-ru a na šâr [49] . ù la-a i-na mu

Sur le bord.

[50] . . ya-ši uš-ši-ra [51] . . mes ti-li-ku mi-im . [52] . . ku ù ya ti [53]. . ra xx-me lú meš ù xxx-me. . . . [54] . . . ha i iš-kil+bat si. . . si. . [55] . . a-na ka-tam uš-ši. . . ṣab-meš. . [56] . . . qaš-ta-ti ù šu-ub-bu ?) -bu mat. .

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, il est dit ceci :

Moi, Rib-Adda, je suis ton serviteur! Que la Dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur. Je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil.

Puis, pense à Gubla, ta ville fidèle et protège-nous; Abd-Aširta m'attaque. J'ai envoyé dire à ton père (?) : Envoie les archers du roi et tu reprendras les villes qu'Abd-Asrati avait dernièrement enlevées, avec tout ce qu'elles (?) contiennent. . . et maintenant, Aziru assemble tous les brigands et leur dit : Si la ville de Gubla ne. . . .

Verso.

. . . . . ce Yanhamu. est près de toi et. . . si tu ne lui dis pas de faire. . tu es fidèle à Abd-Aširta. . . te prend pour. . . et garde la

ville. . . roi, son seigneur, parole. . . ainsi à Pa'. . . et il n'a pas écouté. . . pour la parole de Ha. . leur père. . . Ce Haib. . . . la ville de Šumura ne. . peut (?) le roi le faire à présent (?) que l'officier a été tué. Si tu entends (?) maintenant, Bibura même ne restera pas dans la ville de Kumédi, et tous tes hommes de garde. . . ils se sont dirigés (?) vers le roi. . . et il ne m'a pas écouté. . . envoie des. . . et tu prendras tout ce. . . . et moi. . . v mille hommes et trois mille. . . . L chars et. . . . à toi. Envoie. . . . des soldats. . . et des archers et ils sauveront (?) le pays.

257 (B. M. 19).

SEPTIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] a-na šâr-ri en-[ya an-par-ya ki-bi-ma] [2] um-ma ▼ ri-ib-an-im nIt-ka-ma [3] a-na gîr-meš en-ya an-par-ya [4] VII šu VII ta-an am-ku-ut [5] an-nin-a šu er-gub-la [6] ti-di-en ga-ag a-na [7] šâr-ri en-ya i-nu-ma [8] i-qa-bu šâr-ru en-ya [9] u-šum-me ra-ma-an-ka [10] û u-šum er šâr-ri [11] ša it-ti-ka iš-tu [12] ma-ni i-na-za-ru-na [13] ra-ma-ni-ya û er. . [14] pa-na-nu lû-meš ma-za-ar-ti [15] šâr-ri it-ti-ya û [16] šâr-ru ya-di-nu še-im-zun [17] iš-tu mat ya-ri-mu-ta [18] a-na a-ka-li-su-nu û [19] an-nu-u i-na-na [20] iš-ta-ha-ad-ni ▼ a-zi-ru [21] û iš-ta-ni u-ul [22] gud-meš û la-a-la . [23] a-na ya-ši la-qa-a [24] ▼ a-zi-ru gab-ba [25] û ya-nu še-im-zun [26] a-na a-ka-li-ya

Verso.

[27] û lû-meš pa-dê û [28] pa-at-ru a-na er-meš [29] a-šâr i-ba-ši še-im-zun [30] a-na a-ka-li-su-nu [31] ša ni-ta-am a-mi-ni i-es ta-ka-nu-ni [32] šâr-ru ki-ma lû-meš ha-za-nu-ti [33] ha-za-nu-tu er-meš-su-nu [34] a-na ša-šu-nu lû-meš [35] ri-su-su-nu i-na [36] šap-li-šu-nu û [37] a-na ku-er-mes-ya a-na ▼ a-zi-ri [38] û ya-ti-i ba-u [39] a-na ma-ni i-bu-šu ki-ta [40] it-ti-šu mi-nu-ur . [41] ▼ tur-meš ▼ nIt-a-ši ir-ta [42] û û-ti-bu-šu-na [43] ki-ma lib-bi-su-nu û [44] tu-mâ-ši-ru-na er-meš [45] šâr-ri i-na an-bil.

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, il est dit ceci :

Moi, Rib-Adda, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon soleil.

Que la Dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur!

Voici, le roi, mon seigneur, dit : Approvisionne (?) toi et approvisionne (?) la ville du roi que tu gouvernes. Par qui puis-je faire approvisionner (?) moi-même et la ville?. .; autrefois il y avait des hommes de garde du roi près de moi et le roi leur livrait du blé du pays de Yarimuta pour leur nourriture; à présent Aziru nous a accusés (?) et j'attends et rien ne vient. . . tous les bœufs et les. . . qui m'ont été envoyés ont été enlevés par Aziru. Je n'ai plus de blé pour ma nourriture.

Verso.

Les officiers se sont rendus (?) dans les villes, où ils trouvent du blé pour leur nourriture.

Puis, pourquoi le roi me traite(?)-t-il comme les hommes de garde? Les hommes de garde, eux, ont à leur disposition des hommes dont les chefs leur sont soumis; moi et mes villes sommes à la merci d'Aziru, et moi je me demande pourquoi (?) je dois observer la fidélité envers lui. . . les fils d'Abd-Aširta. . . et ils font ce qu'ils veulent et vont jusqu'à faire consumer les villes du roi par le feu.

258 (B. M. 20).

HUITIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] ‖ ri-ib-an-im iš-ta-bar [2] a-na en-šu šàr-ri gal [3] šàr-ri mat-mat-ki šàr-ri [4] ta-am-ha-ar an-nin [5] ša er-gub-la ti-di-en [6] ag-ga a-na šàr-ri [7] en-ya a-na gìr-meš [8] en-ya an-par VII šu [9] VII ta-an am-mak-kat [10] -a a-la-a-bi-eš [11] is-tu da-ri-ti [12] . bi-eš a-na er-gub-la [13] . . ši-ir ‖ bi-hu-ra [14] . . meš mat su te-da . [15] . . še-ir da-ni. . [16] . . ku III lu ši. . [17] . . ri-bu. . [18] mat mi-iš-ri. . [19] ù a-pi-pi. . [20] šu-nu šàr-ri en .

Verso.

[21] ša-ni-tu (?) ti-bu-šu. . [22] . ar-na muh. . [23] . šum-ma i-ra-am šàr-ru [24] be-li nÍt-ki-ti-šu [25] ù uš-si-ra. . [26] . lú ù ib-lu-ta [27] ù i na zi-ra [28] er a-na šàr-ri [29] i-nu-ma i-ša-pa-ru [30] šàr-ru ù-šum-mi [31] ra-ma-an-ka iš-tu ╲ ma-ni [32] i-na-zi-ru-na [33] III lú ša-a-šu-ri-ib [34] ‖ bi-hu-ra us-si-ra [35] ù bal-ta-ti [36] ‖ nÍt i-ra-ma [37] ‖ nÍt-an-im ‖ nÍt-šàr [38] an-nu-tam tur-meš ‖ nÍt-a-ši ╲ ir-ta [39] ù la-ku mat [40] šàr-ri a-na ša-šu-nu.

TRADUCTION

Recto.

Rib-Adda mande (ceci) à son seigneur, grand roi, roi des pays, roi guerrier. Que la Dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur. Je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Ce qui n'est jamais arrivé vient d'arriver à la ville de Gubla. . . Bihura. . les. . de son pays. . . . III hommes. . . . . le pays d'Égypte. . . le roi, mon seigneur.

Verso.

Puis, tu as fait. . . . la faute sur moi. . . . Si le roi, mon seigneur, aime son fidèle serviteur, qu'il envoie. . . hommes et je revivrai et je garderai la ville au roi.

Voici, le roi m'envoie dire : Approvisionne-toi ; par qui ferai-je garder la ville, est-ce par les III hommes que j'ai reçus (?)? Bihura a envoyé. . . et Abd-Irama et Iddin-Adda et Abd-Milki, ces fils d'Abd-Aširta et ils se sont emparés du pays du roi. Que le roi envoie des archers. . . . .

259 (B. M. 21).

DEUXIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMANAPPA

Recto.

[1] a-na ‖ a-ma-an-ab-bi. . [2] um-ma ‖ ri-ib-an-im. . [3] am-ku-ut an-a-ma-an. . [4] en ka ti-di-nu ur-ka . [5] šăr-ri en-ka si-mi. . [6] ag-ga ù ku-uš-da . [7] ṣab-meš qaš-ta-ti ù b] mat-a-mu-ri ur-ra . [9] . . ta-ši a na ka-tam . [10] . iq-ta-bu ma-at-ma [11] . . mu-sa i-ul-ku . [12] . . šu-nu a-na mat mi-ta-na [13] . . i-na-na la-a ta . [14] . a-mi-ni tu-za-na . [15] . ma tiq(?)-bi ‖ ya-an-ba . 16] us-si-ir hi-še-zun a-na ka . [17] la-a ti-eš-mi nît-šu . [18] . . sa a-su ù i . [19] . . . ù ma-as-ka a-na [20] . . šu la-ra. . [21] . . a ù la. . [22] . . ṣab-meš iš-tu. . [23 ša-ni-tam ma. . . [24] . . ma-'. .

Verso.

[25] . . ra. . . [26] . . er-gub-la. . [27] . . a-na-ya. . [28] . . qi-bi a-na šăr . [29] . da-na a-na an . [30] . ul-ti ka-li . [31] . sa-ni-tam ki-ma-mi a-na [32] . ù I da-na a-na [33] . mu u-za ša mat-ya ù 34] ki-ma na-da-ni šu [35] a-na er-ṣu-mu-ra [36] ni-mu-ku na-a-di na [37] šăr-ru a-na er-šu [38] . nu ma ni mu-še meš . [39] se-im-zu-nu ya-nu-mi [40] a na na-da-ni a na . [41] ù a na mi-ni ya . [42] šăr-ru eš-ta-bal [43] ù ti-lî qa at . [44] ù ta-bal-sum-ma . [45] ù li-qa gab [46] ù iš-tu mat ma (?) . [47] I-da-na xxx (?) . [48] u a-ka li . [49] . . us-ši. . [50] . . za.

[illegible]

A Amanabbi (?). . . . il est dit ainsi :

Moi, Rib Adda, je me jette [à tes pieds] ; que le dieu Aman te mette en grâce devant le roi, ton seigneur. Ecoute. . . force et pouvoir (?). . . des archers. . . le pays d'Amuri, jour. . . . à toi. . . . il a dit. . . eux au pays de Mitana. . . maintenant tu ne. . . pourquoi. . . . Yan-hamu. . . envoyé des. . . à toi. . . tu n'écoutes pas son serviteur. . . lui. . . . . des soldats de. . . . Puis. . . . la ville de Gubla. . . à moi. . . dis au roi. . . à. . . . la sortie de mon pays et. . . . comme son don. . . . à la ville de Šumura. . . . . que le roi [pense] à son pays. . . . m ans. . . . blé, il n'y a pas. . . pour donner à. . . et pourquoi. . . le roi a enlevé. . . et tu reprendras. . . et tu emporteras (?). Si. . . . et prends tout. . . du pays. . . xxx (?). . . nourriture. . . envoie. . .

260 (B. M. 22).

TROISIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMANAPPA

Recto.

[1] a-na ‖ a-ma-an ab-bi. . [2] qi-bî-ma [3] um-ma ri-ib-an-im nît-ka-ma [4] a-na gîr-meš en-ya am-ku-ut [5] an-a-ma-na ù an-nin [6] ša er gub la ti-di-nu [7] ur-ka a na pa-ni šăr be-ya [8] ša-di a na mi-nim-mi tu-uš-ti te ik-ni [9] u-ši-ra-am-mi lû tur-kin-ka [10] it-ti-ya a-na ma-har [11] šăr-be-ka ù lu-u [12] li-di-na-ku ṣab-meš ù iṣ-kil-bat-meš [13] i-zi-ir-tam a-na ka-tam [14] ù (?) ti-zu-ru-er

Verso.

[15] û an-nu-u i-si-me a-na [16] a-mă-te-meš-ka û u-mă(?)-ti [17] û uz-za-am-ri-ku dam(?) [18] û i si-me e-nu u ya-nu-um şab-meš [19] it-ti-su û du-ni-bu-us(?) [20] er-be-ru-na a-na ša-su [21] şab-meš sa-gaz-meš û iš-kil+bat-meš [22] sa ki-en i-na lib-bi [23] û la i-nam mu-su-nim [24] iš-tu kă-gal er-gub-ki [25] . har-ru u-mi a-na săr be-ya [26] . . it-ti-ka şab-meš ša ši şab [27] iş-kil+bat-meš û u-ni . .[28] . . . mes it-ti-ma [29]. . . za-am û u-zu . [30] . . . at-ta-mi ta. . [31] . . . be-la.

TRADUCTION

Recto.

A Amanabbi. . . Il est dit ceci :

Moi, Rib Adda, ton serviteur, je me jette aux pieds de mon seigneur. Que le dieu Aman et la Dame de Gubla te mettent en grâce devant le roi, mon seigneur.

Puis, pourquoi m'as-tu oublié(?)? Envoie ton messager avec moi en présence du roi, toi seigneur, et je te donnerai des soldats et des chars et une garde pour toi et tu garderas la ville.

Verso.

En entendant tes paroles, je te préviens et te fais connaître. . . et j'ai appris qu'il n'y avait pas de soldats près de lui. . . . la ville de Beruna pour lui et les brigands et les navires sont là et ne sont pas partis des grandes portes de la ville de Gubla. . . . au roi, mon seigneur. . . . tu as de bons soldats. . . avec. . . . toi. . . . . .

261 (B. M. 23).

QUATRIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMANAPPA

Recto.

[2] ki-bi-ma [3] um-ma ‖ ri-ib an im [4] a-na gîr-meš-ka am-ku-ut [5] an-nin sa er gub-la [6] an săr be-ya li-din [7] ur-ma(?)-ka a-na pa-ni săr be-li-ku [8] an-par mat-hal-mes-ki sa-ni tam ti-di-mi [9] i nu-ma lam-da-ta šum-hu-ra-ta [10] a-za a-na mi-nim ta-sab-bar-ta [11] û an-nu-u i-na an-na ti-ir-bu [12] a-na bit ti-ri-ki ga mi ir gab-bu [13] ti-ib ?-ta-ti gub-ba sa-ni-tam [14] i-nu-ma tu-aš-tab-ra a-na-ya-si [15] a-lik-mi i-si-iz a-na er gu-ub-lu [16] a-di ka sa-di-ya [17] ti di i-nu-ma nu-kur-tum-mes [18] ag-ga ma-gal muh-ya

Verso.

[19] û u ul i-li-' a-la'(?) [20] û a-nu-ma er-am-bi nu-kur-tum [21] it-ti-ya ti-di-i [22] lû-gal û lû-mes be-li er-lim [23] rag-gu it ti tur-meš ‖ ult-as ra-ta [24] û ki na-an-na la i-li u [25] a-la ' ti di i-nu ma gab-bu [26] sa-ru û la mi . û sa lu-u [27] a-na lû ha ya-bi-ya û i-na-an-na [28] ki-na an-na pal ha-ku sa ni-tam [29] si me e ya-si hu-mi-na ki-ma [30] ar-hi-iš ka-sa-da û 31 i-ru-ub as-ra-nu ti-di i-nu-ma lû-mes [32] sa ru-tum su-nu sa ni-tam la mi [33] . . hi-ru ka-sa-da [34] . . . . şab-mes qas-ta-ti [35]. . . . . i-di [36] . . bar la tu-pal-la-as [37] ma-ta a-na er-lim û [38] . . is-tu lib-si ta-sab-bar a-na.

TRADUCTION

Recto.

. . . . il est dit ceci :

Moi, Rib-Adda, je me jette à tes pieds. Que la Dame de Gubla et le dieu Šār, mon seigneur, te mettent en grâce devant le roi, ton seigneur, soleil des pays des dieux.

Puis, sache que j'ai appris (?) les préparatifs de l'expédition (?). Pourquoi donc m'as-tu envoyé dire maintenant que tu es rentré dans la maison. . . après avoir tout arrangé (?)?. . . tout. . .

Puis, tu m'envoies dire : « Va au secours de la ville de Ṣumura jusqu'à mon arrivée »; sache que l'ennemi me serre de près

Verso.

et je suis impuissant à lui résister, d'autant plus que la ville d'Ambi est aussi contre moi.

Sache que les grands et les chefs de la ville ont fait la paix avec les fils d'Abd-Aširta; c'est à cause de cela que je ne peux pas résister.

Sache que toute la rébellion. . . . à mes ennemis, de manière que je suis dans des transes continuelles.

Puis, écoute-moi. . . . hâte aussitôt que possible ton arrivée et ton entrée au milieu de nous. Sache que ce sont des rebelles.

Enfin. . . expédie des archers. . . . ne regarde pas. . . à la ville. . , de ce que tu envoies à. . . .

262 (B. M. 24).

NEUVIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] . . . ya. . . [2] ū šār be-li ṣab-meš iz-za-zi [3] a-na er-gub-li ū i-na an-na [4] za-ab-ta-at er-ki ṣu-mu-ri [5] ṣab meš er-gub-ub-li di-ku [6] ṣum-ma lib-bi šār be-li-ya [7] a-na er-ki gub-ub-la ū [8] I-ši-ra be-li III ṣab-meš XXX iṣ-kil-bat-meš [9] o lū-meš mat-meš ka-ši ū ti-na-za-ru [10] er-ki gub-ub-li er-be-li ya [11] ṣum-ma gam-meš gi-e-zi la-a I ši ru [12] šār ṣab-meš qaš-ta-tam a-na er-ki gub-la [13] ū la. . ti-Ii-ku-na-ši [14] ū ya-a . ti-du-ku-na [15] ū ku . i-na-an-na šār-rum [16] be-li-ya luh kit-ti ū [17] qa-ar-bu a-na lū-meš dā ù-tam (?) ur-meš [18] šār i-nu-ma di-ki ‖ bi-I-rí [19] lu iz-ur šār ū i-na-di in [20] a-na . ya ū na-ri(?)-ri [21] ū ya-nu nIt-meš šār ū [22] ma-ri-iz a-na ši-meš-nu i-nu-ma [23] ni-šu-me-ki ū pal-ha-ti a-na

Verso.

[24] la-a-mi u-zu-a. . [25] I-na-da lū-ki. . bi [26] ya-nu a-na ša-a-šu . nu-ma [27] ti-bu-šu-na ki-am-mi. . [28] I-šir-mi šār ša mat. . [29] ṣab qaš-ta-tam tur ū gal-ka-lim [30] gab-ba ū la-a I-iš-bu . [31] a-na ya-a-ši ‖ pa-ha-am-na-ta [32] ū I-bu-ú ib ša-tam ša . [33] ū an-nu i-mar šu-I-ha . [34] er-ṣu-mur-ri ū i-iš . [35] a-mā-at nIt šu ū. . [36] ṣab-meš qaš-ta-tam I-tam I I. . [37] i-nu-ma I-qa-bu a-na . [38] šār-ya nu-mi gar-mes še-meš . [39] a-ka-al ṣab-meš qaš-ta-ti a-ya-bi [40] gab-bi hal-er-ki ni

šár be-li-ya [41] iš tu lib-bi-šu-nu gar-meš ù še-meš [43] . ti û ṣab-meš-ti la. . . . [44] er-ki-gub-la la-a-mi [45] aš ma a-mā-mā (?) ša(?)-ru-na ... [46] . šu û la-ku-ši û aš-ki. . [47] û ya-nu mat-meš-ki na-kam(?)-ti [48] ! ya-an-ha-ma a-na a-te-meš-ni a-na šár.

TRADUCTION

Recto.

. . . mon. . . . et le roi, mon seigneur, placera (?) des soldats dans (?) la ville de Gubla. Et maintenant, la ville de Ṣumuri est prise et les troupes de Gubla ont été tuées. Si le roi, mon seigneur, tient à posséder la ville de Gubla, qu'il envoie 4[000] hommes, 30 chars et 100 (?) hommes de toute la contrée et il rentrera en possession de la ville de Gubla, ville de mon seigneur. Si. . . le roi n'envoie pas des archers à la ville de Gubla. . . . ils nous (?) prendront et nous tueront. . . . le roi, mon seigneur. . . . ils ont attaqué (?) les auxiliaires. . . Sache le roi que Biri a été tué, homme. . . du roi. Qu'il nous amène du secours. . . . nous sommes (?) les serviteurs du roi et nos yeux se consument de t'attendre (?). Je crains. . .

Verso.

. . . . . il n'a pas. . . . tu agis ainsi. . . . le roi de. . . a envoyé des archers, petits et grands tous ensemble (?) et ne m'a pas écouté Pahamnata qui a fait l'acte. . . et lui, verra. . . la ville de Ṣumuri. . . la parole de son serviteur. . . . des archers. . . qu'ils diront à. . . du roi. Il n'y a plus de fournitures ni de blé. . . la nourriture des archers. Les ennemis ont enlevé du milieu de toutes les villes du roi toutes les fournitures et tout le blé. . . . . des soldats. . . . . la ville de Gubla ne. . . . il ne nous a pas envoyé. . . . la prendront. . . . il n'y a pas de pays. . . . Yanhama à. . . . au roi.

(*A suivre.*)

Les Deux Inscriptions hétéennes de Zindjirli[1]

(Suite.)

2. — Texte de Barrekoub[2].

1 נצב · ן · שם /// ברכב · לאבה · לפצמי · בר · ביצר · [ח] · מל[ך] · [על
[שמאל · הא ·]אדי · בשנת · נקלם · אבי · והשב · איק ·

2 אבה · צלמיה · א[י]רה · יאדי · כן · שחתה · אלה · הות · בבית · אבה ·
יקב · אלה · חרב · פרקס · מלך · שבי · עלי · תי · לאדרשמח · פשחת · ·

3 בבית · אבה · יהרג · אב/// ה · ברצר · והרג · שבעי · ○ ∞ ∞ ∞ · איתי · אבה ·
ובח · כל · ירב · צלמם · [י]שובך · עלמ[ו]ת · ישב.ך · בעל[ ]... חל · ..... יקן · ?

4 ויתרה · מת · מלא · כס///נות · יהבבר · קירת · חרבת · כן · קירת · ישבת ·
ת[ו]ן · ..... ארק ..... ש ..... חלו · יתשכ[ד]

5 חרב · בביתי · יתהר///צי · חד · בני · ואנם · הויה · חרב · בארק · יאדי ·
והלנת · אז · פגבד · בר · קרל · אחי · אבי · ולפלם · בנה · אבד .....

1. Voir le fascicule d'avril, p. 138-167.

2. Malgré tous mes soins, l'interprétation de l'inscription H. qui a paru dans le numéro d'avril contient un certain nombre de fautes typographiques et autres. Je tiens à les corriger avant de procéder à l'explication de l'inscription de Barrekoûb.

P. 141. Le mot אלהן (l. 2) doit se lire אלהן « nos dieux ».
Le dernier mot de la ligne 4 est כשמרי « mon ordre ».
A la ligne 15, lisez עמך au lieu de עבי et אבירי au lieu de אדרו.
Au début de la ligne 2, mettez אלהי « mes dieux ».

P. 143, l. 17-18, au lieu de : « Le nom du pays, יאדי, doit se prononcer *Ya'di*, comme le prouve la transcription assyrienne *ia-'-di* qui, », lisez : « Le nom du pays, יאדי, est transcrit provisoirement Y*a'di*; ».

L. 26. Lisez 𐤑𐤍𐤇𐤑𐤐 au lieu de 𐤑𐤍𐤇𐤑𐤐.

P. 146. Dans la note 1 effacez le ; de כשמרי et lisez dans la traduction « mon ordre » au lieu de « mes ordres ».

P. 155, l. 30-31. Lisez עמך au lieu de עמו, « avec toi » au lieu de « avec lui » et אנשי au lieu de אנשה.

P. 165. Traduction, l. 2, lisez « nos dieux » au lieu de « et conduit ».

P. 166, l. 6, lisez à la fin « et un pays d'ail ». — L. 10, lisez « des villes » au lieu de « de la ville ». — L. 15, lisez « avec toi » au lieu de « avec lui ».

6 שאה · ישורה · חמיה /// ושערה · וקם · פרס · בשקל · ישסרבה · שפן ·
בשקל · ואסנת · משת · בשקל · ויבל · אבי · בירז · ב··

7 עד · מלך · אשיר · ומלנ //ה · על · בית · אבה · והרנ · בעל · שחת · מן ·
בית · אבה · וחלק · מן · אצר · עם · אדר · יאדי · מן · בנ···

8 ופשש · מסגרת · יה···רפי · שבי · יאדי · עד · אבי · והרפי · נשי · בס·····
פדא · מן · בית · קתילת · וקנוא ד·· [והמלכה · ב]

9 בית · אבה · והיטבה · /// מן · קדמתה · ויבורת · חמה · ושעירה · ושאה ·
וחורת · ביומיו · ואז · אכלת · וחלקת ·····

10 זלת · מזכרו · ובירבי /// אבי · פנמו · שם · מת · בעלי · כפירי · ובעלי ·
רכב · ונחשב · אבי · פנמו · בבעזה · מן · פ[חות · מלך · אשור · וא]

11 בי · לי · בעל · כסף · הא · ולי /// בעל · חב · בחכמתה · ובצדקה · כי ·
אחז · בכנף · מראה · מלך · אשור · רח[מני] ····· ובצדק · מלך ·]

12 אשור · פחי · ואחז · יא///די · חנאה · מראה · מלך · אשור · על · מלכי ·
כבר · במשמר ··· [יהיו · עמה]

13 בגלגל · מראה · תגלתפ///לסר · מלך · אשיר · מחניתה · מן · מוקא ·
שמש · ועד · מערב · י[נחשב · אבי · פנמו · בבל]

14 ובעת · ארק · ובנת · מוקא · שמש · יבל · מערב · ובנת · בעיב · יבל ·
מוקא · שמש · ואבי · [פנמו · הפף · על]

16 גבלה · מראה · תגלתפלסר · מר//ך · אשיר · קורת · מן · גבל · גרגם ·
בהר · ח[בל] · אבי · פנמי · לבנ[··· יאחז]

16 שמרנ · וגם · כת · אבי · פנמ///ו · בלגרי · מראה · תגלתפלסר · מלך ·
אשור · בסחנת · ד[משק···

17 יבניה · איתה · מלני · ובניתה /// סחנת · מראה · מלך · אשור · גלה · ולקח ·
מראה · מל[ך · א]שור · [אבן ··· ובנ]

18 י · נבשה · והקם · לה · משכי · באר///ח · והעבר · אבי · מן · דמשק · לאשר ·
ביומי · שר·ב··· ובנ]

19 יה · ביתה · כלה · ואנכי · בירב · ב///ר · פנמו · [בצד]ק · אבי · ובצדקי ·
הושבני · מראי · מלך · א[שור · על · משב]

20 אבי · פנמו · בר · ברצר · ושמית · נצב · /// ן (פא · לאב[י · לפנמו · בר ·
ברצר · י··ת · בש···

21 ואבו · במשות · ועל · יבל · אמן · יכם[נה] · מלך /// [אשי]ר · ויבל · יקא ·
קרם · קבר · אבי · פנ[מו···

22 זכר זה · הא · פא · הדד · יאל · וכבאל · בע///ל · בית · ישמש · יכל ·
אלהי · יאדי···

23 קדם · אלהי · יקדם · אנש ·

COMMENTAIRE[1]

Ligne 1. Les premiers mots sont des plus clairs : il s'agit d'une stèle érigée par Bar-Rekoûb, roi de Ya'dî, en l'honneur de son père Panammoû (peut-être plus exactement *Panamou*), fils de Barşour. Ce personnage royal n'est donc pas le même que l'auteur de la stèle de Hadad qui signe « Panammou, fils de Korul » et qui mentionne son fils, également nommé Panammou, comme héritier unique de son trône (l. 15). En admettant que la succession directe de Korul n'ait pas été interrompue, on a une suite de six générations : Korul, Panammou I^er^, Panammou II, Barşour, Panammou III, Barrekoûb.

Après un espace vide délimité par deux lignes parallèles et formant une échancrure, je reconnais sur le fac-similé les

1. Pendant la correction des épreuves du commentaire qui suit, j'ai reçu de M. H.-D. Müller le tirage à part des feuilletons n^os^ 10232 et 10233 de la *Neue freie Presse* des 16 et 17 février 1893, contenant un exposé succinct des fouilles de Zindjirli, avec la traduction des deux grandes inscriptions qui, quoique reposant sur un déchiffrement insuffisant et sur des théories inadmissibles selon moi, apporte quelques explications de détail qui coïncident avec les miennes, entre autres la traduction de שבא par « ail » et l'équivalence de ירקי et ירגה. M. Müller se prononce très dubitativement au sujet de mon identification de la langue hétéenne avec celle de Sam'al et très énergiquement pour l'aramaïsme de cette dernière langue.

Quelques jours après, M. Th. Nöldeke a bien voulu me communiquer les épreuves de l'annonce qu'il fera paraître dans le prochain numéro de la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* sur le volume relatif aux fouilles de Zindjirli. Le savant orientaliste apporte également certaines améliorations auxquelles j'étais arrivé de mon côté. M. Nöldeke penche aussi vers l'aramaïsme de la langue des deux grandes inscriptions et donne ses vues sur les dentales araméennes.

Enfin, dix jours plus tard, M. Müller a eu l'obligeance de m'envoyer un mémoire développé intitulé *Die altsemitischen Inschriften von Sendschirli*, où il commente largement les deux grandes inscriptions sur la base de la transcription admise dans la publication du Comité oriental. L'aramaïsme de ces textes y est défendu contre les arguments dont j'avais appuyé l'opinion contraire. Cette circonstance m'oblige à traiter cette question à part dans des *remarques additionnelles*. Les divergences d'interprétation seront relevées dans des notes mises au bas de mon commentaire. Le mémoire de M. Müller sera cité sous l'abréviation *A. I. S.*

traces du mot מלך « roi », puis, après un autre espace fruste qui pouvait contenir cinq ou six lettres, le groupe ארי (A. S. donne ·נ·) qui se complète aisément en יארי, Ya'dî. En considération de ce que ce royaume porte, chez les Assyriens aussi bien que dans l'inscription araméenne du même roi, le nom de *Sam'al*, שמאל « Nord », on est tenté de combler la lacune par les mots שמאל · הא » Sam'al qui est Ya'dî ». Nous reviendrons plus loin sur ces deux noms géographiques.

Avant שנה il me semble y avoir la trace d'un ב. Le mot suivant dont les trois lettres radicales sont communément lues פלט débute soit par un נ, soit par un כ et se termine par un petit espace fruste; comme l'hébreu מפלט désigne un lieu de refuge (Psaumes, LV, 9), on peut strictement supposer qu'en hétéen il a le sens général de délivrance, et en complétant en אבי le mot suivant qui commence par les deux lettres visibles בי, l'on aurait ainsi littéralement « dans l'année du salut de mon père », mais cette tentative s'évanouit d'abord devant le témoignage formel de M. Sachau affirmant que la lettre initiale est un נ et non un כ, puis, même avec la tournure « dans l'année où mon père a été sauvé », par cette raison irréfragable qu'au début du règne de son père Panammou III, Barrekoûb n'aurait pu raconter comment il lui a succédé (l. 19)[1]. Une grave difficulté paléographique complique encore la question : la première lettre radicale n'a nullement la forme d'un פ mais celle d'un ק. En raison de ces circonstances particulières, il est impossible de lire autrement que נקלט, passé *niph'al* de קלט « l'année dans laquelle mon père a été retiré », sens qui se relie très bien au membre de phrase suivant dont la transcription והשב · ארק (l. 1-2) me paraît justifiée par des traces assez perceptibles et dont la signification est sans conteste « et on l'a fait revenir dans le pays ». Le retour du corps de Panammou à Ya'dî est raconté à la ligne 18. Je prends הישב pour un *hophal*, הֹשַׁב, de שוב « revenir, retourner ». L'emploi du *niphal* est un hébraïsme

1. Ni בשנת ni même לשנת ne peuvent signifier « au souvenir de l'année (*zur Erinnerung an das Jahr, A. I. S.*); dans ce cas, le monument aurait plutôt pour but de rappeler la délivrance, non l'année où elle a lieu.

manifeste. Nous en aurons plus loin un autre exemple. Cette phrase clôt l'introduction.

Ligne 2. La phrase אבה · פלטוה · אלה · יארי · כן · שחרה « son père, les dieux de Ya'dî l'ont sauvé de sa ruine[1] » ne comporte que cette seule remarque : le lapicide, par suite du י initial de יארי a omis le י final de אלהי « les dieux » et a écrit אלה.

Ce qui suit présente un résumé substantiel des événements qui avaient amené l'intronisation de Barrekoûb et l'érection de la stèle. Le roi parle de lui-même à la troisième personne et commence par rappeler les malheureuses circonstances qui avaient mis fin au règne de son père Barṣour. Le mot suivant אלה[2], est, sans aucun doute, l'hébreu אָלָה « adjuration, malédiction », mais dans le sens plus populaire de « malechance »; les formes הוה et אבוה sont araméennes; cette dernière est unique même dans les deux textes hétéens qui orthographient partout ailleurs אבה. Je lis ensuite וקם · אלה · חרב = héb. וַיָּקָם עָלָיו חֶרֶב[3] « et l'épée s'est levée contre elle »; l'expression קם אל au lieu de קם על se présente également dans la Genèse, IV, 8.

Le mot חרב paraît avoir été déterminé par un nom propre formant le groupe malheureusement très peu visible · פרקם dont la troisième lettre est des plus douteuses. Au mot suivant la lettre finale se distingue suffisamment comme un ך, de manière qu'on est bien tenté de compléter [מל]ך « roi de », et dans ce cas le mot שבה ou שבר qui suit serait un nom de pays. Si cette seconde lecture se vérifiait, on pourrait songer au pays nommé *Shubari* dans l'inscription de Tiglatpiléser I^er^ (col. II, 29) et qui n'était certainement pas éloigné de Ya'dî.

Je ne sais que faire des lettres visibles עלו · הו (?). Après une petite lacune on croit reconnaître le groupe inanalysable

1. C'est-à-dire de la ruine qui le menaçait (cf. Jonas, IV, 6, להציל לו מרעתו); il risquait en effet d'être massacré avec d'autres princes (l. 5).

2. Le trait supérieur du ל, arrêté par un trou se prolonge assez visiblement au-delà de la ligne sur l'estampage, circonstance qui ne permet de le confondre ni avec un י, ni avec un ו.

3. Pour la forme masculine du verbe, voyez Samuel, I, XIII, 22.

לארושטה suivi de פשחה « alors il a détruit (?)[1] ». A la fin se voient quelques traits supérieurs d'un mot court mais impossible à préciser.

Ligne 3. La première moitié de cette ligne est claire; il faut lire איחי au lieu de אוחז (A. S., p. 19, l. 3). A noter les chiffres des dizaines formés par un gros point et qui sont empruntés aux Babyloniens.

Sous les formes confuses du fac-similé, je distingue avec quelque certitude la phrase ובוז · כל · רכב « et il a pillé tous les chars ». Immédiatement après on serait tenté de lire והרג « et il a tué », si le fac-similé n'offrait pas un point séparatif avant le ר; la haste de la première lettre se dirige aussi trop vers la droite pour être un ו; la revision sur l'original est donc indispensable.

Je suis incapable de restituer le mot voisin qui se termine par בך, ni de comprendre le groupe עלמ qui apparaît après le point[2]. Le reste de la ligne ne laisse voir que des lettres isolées ou des groupes mal définis; je les ai reproduits dans la transcription, mais ils ne contribuent guère à rendre plus intelligible la liaison du contexte.

Ligne 4. יהרה peut être le pluriel de יהר (= héb. יֶהֶר) à l'état construit, ce qui obligerait à voir dans מת le mot signifiant « homme »; mais une autre explication semble beaucoup plus probable quand, conformément à l'hébreu יֶהֶר qui n'est usité qu'au singulier, on prend le ה de יהרה pour le suffixe de la troisième personne. Cette conception conduit à considérer מת non comme le verbe מֵת « est mort », ainsi que je l'avais pensé au début, mais comme la particule de temps signifiant « aussitôt » qui s'est présentée si fréquemment dans l'inscription de Panammou I^er^; les deux mots מלא · מסגרת qui terminent la phrase s'y rattachent on ne peut mieux : « et le reste (mot à mot : « et son reste », c'est-à-dire : « le reste des habitants de Ya'dí ») a rempli (מָלְאָה) les prisons ».

1. Avec une certaine dose de bonne volonté on inclinerait à lire quelque chose comme שלל · ונתן · ולקח · ושמח « pilla, donna, prit, étendit », mais ce sont là des indices sans valeur réelle.

2. Y aurait-il ו.שכב עלמ ת « et il a garrotté les jeunes femmes »?

כסגרת (de סגר, fermer, enfermer) est un collectif; en hébreu, c'est la forme masculine מַסְגֵּר qui est employée dans le sens de cachot, prison (Isaïe, xl, 7, *passim*).

Le sujet de la phrase suivante est le roi ennemi qui a laissé après lui (mot à mot : multiplié, הִכְבִּיר) plus de villes détruites (חָרְבֹת) que de villes peuplées (יְשֻׁבָה). Le même sujet se rattache au verbe suivant qui paraît être ונתן « et il a donné, fait » bien que le ת soit tout à fait effacé. Le reste de la ligne est presque entièrement détruit et je ne me chargerai pas de le restituer. Le mot final laisse cependant voir les lettres initiales ·השמ; si on comble la lacune par un ד, on obtient le verbe תַּשְׁמֵד « elle extermine = elle a exterminé) se reliant bien avec le mot חרב « épée » de la ligne suivante qui en forme le sujet.

Ligne 5. Le verbe והרגו a bien un sens passé, mais, contrairement à ma première manière de penser, il n'est pas nécessaire d'y voir le ו conversif de l'hébreu. Cela résulte du verbe précédent השמד qui est clairement un imparfait. Le suffixe ו de והרגו se rapporte, si je ne me trompe, à בית « maison, famille »; l'accusatif remplace ici la préposition לו « à lui » ou בו « en lui », comme cela a souvent lieu en hébreu. Le complément חד בני dont le nom de nombre revêt la forme araméenne, pour l'hébreu אחד, peut se traduire « l'un des enfants », soit « l'un de mes enfants », selon qu'on prend le י de בני soit pour l'indice du pluriel soit pour le suffixe possessif de la troisième personne. Cette dernière interprétation, évidemment la plus naturelle, force à admettre que Barrekoûb était déjà père de plusieurs enfants lorsque son grand-père Barşour a été massacré[1].

La phrase suivante, malgré l'insuffisance du fac-similé, se lit avec certitude ואגם · הוית · חרב · בארק · יאדי, mais les trois premiers mots ne peuvent pas signifier « et l'épée a jeté le deuil » comme le propose M. Sachau (A. S., p. 72); ואגם paraît le résultat d'une simple inadvertance de la part du lapi-

1. L'idée de mettre cette phrase dans la bouche de Hadad et d'entendre sous l'épithète « un de mes fils » le roi tué, Barşour (*A. I. S.*, p. 12), me paraît peu vraisemblable.

cide qui avait à graver וגם · ואו « alors il y eut aussi des massacres dans le pays de Ya'di ». A remarquer la forme הויה en face de הוה qu'on lit à la ligne 2.

La petite lacune qui se présente après les lettres וה ou וה par lesquelles commence le nouveau verbe est des plus regrettable; elle empêche de saisir la raison qui amène, à la suite des deux lettres אל, la mention de פנמו · בר · קרל « Panammou, fils de Qorul », l'auteur de la stèle de Hadad. La suite contenait sans aucun doute des renseignements importants sur le degré de parenté qui existait entre le premier et le troisième Panammou, mais l'état du monument ne permet d'enregistrer que des lettres isolées ou des groupes peu sûrs. D'abord un א suivi d'une lacune de deux ou trois lettres, puis, après un point, le mot אבי « mon père »; vient ensuite quelque chose comme ופ suivi de רם ou דם. Les deux mots assez lisibles mais énigmatiques בנר · אבר, qui se présentent après, ne constituent pas la fin de la ligne, puisqu'on y voit encore quelques traces de lettres près de la marge[2].

Ligne 6. Ainsi que M. Sachau l'a bien vu, elle commence par une énumération de différentes céréales panifiques. Une erreur de lecture m'avait fait transcrire שרפה « incendie » au lieu de שורה; de là, dans mon essai provisoire, la traduction « la désolation (héb. שְׁאָה), l'incendie et la disette (héb. חסא « manquer »); le fac-similé a aussitôt fait disparaître cette manière de voir. שאה, comparable à l'assyrien *she'u* et devant probablement se lire שְׁעֹרָה, signifie « blé » de même que l'hébreu דָּגָן. La radicalité de l'*aleph* et aussi la forme féminine dans laquelle ce mot apparaît en hétéen en garantissent l'origine sémitique. שורה semble désigner l'avoine appelée

1. M. D.-H. Müller (*A. I. S.*, p. 12) suppose la contraction de אה גם.

2. Après un nouvel examen je crois reconnaître les mots · ת[ר]והו אז · פנמי · בר · קרל · אחי · אבי · יפרם · בנה · אבד « elle tua alors Panammou, fils de Qorul, le frère de mon père, et son fils *Prm* périt... ». Cette dernière phrase explique pourquoi le trône de Panammou Ier n'a pas passé à son fils. Quant à Panammou II, l'héritier présomptif de Panammou Ier d'après l'inscription de la stèle de Hadad, il mourut probablement du vivant de son père.

dans la Mischna שבלה שועל. Si cette céréale n'est pas cultivée de nos jours en Syrie, elle se trouve à l'état sauvage au delà du Jourdain. M. Sachau a déjà comparé le mot שׁוּרָה qu'on lit dans Isaïe, XXVIII, 25 et que certaines versions traduisent par κέγχρον « millet ». Nous préférons toutefois le témoignage formel des rabbins, et cela d'autant plus que le millet paraît être généralement désigné par דֹּחַן, ذُخن, مسنا; on peut aussi penser au sorgho. Malgré cette modification pour l'interprétation des mots, le sens d'ensemble que j'avais supposé comme l'objet de la phrase reste intact; il s'agit d'une grande famine, à la suite de laquelle les céréales étaient montées à des prix extraordinaires.

Il va sans dire que ma traduction provisoire « et il y avait aussi un distributeur et un peseur et un prévôt, etc. » (פֻּרְסִים וְשַׁקָּל וְשַׁטָּר) disparaît devant la lecture plus correcte du fac-similé, si bien expliquée par M. Sachau. Il est question de la cherté des denrées qui est exprimée par des mesures et estimée d'après la valeur officielle du sicle. Une demi-mesure (פְּרָס), probablement de la סְאָה, vint à coûter (קם) un sicle (בשקל); il s'agit visiblement de la denrée la moins chère, l'orge, laquelle est mentionnée en dernier lieu.

La mesure dite ici שטרבה est inconnue partout ailleurs; le mot qui suit détermine la denrée pour laquelle on avait l'habitude de s'en servir. Je lis שִׁפֹּן; la première lettre seule est fruste en partie. Je compare, sous quelques réserves, le mischnaïtique שִׁיפּוֹן « folle avoine » dont on faisait du pain de basse qualité (Mischna, Ḥalla, I).

La dernière denrée est nommée אסנה, elle se vendait à la בשת, visiblement la forme féminine de l'hébreu בֹּשֶׁת « chargement[1] », ce qui fait voir qu'elle n'avait pas une grande valeur intrinsèque. Il s'agit vraisemblablement des épis qu'on

1. Je ne crois pas que בשת, soit l'hébreu בִּשְׁתָּה et surtout qu'il signifie « boisson » (*A. I. S.*, page 13).

mangeait rôtis au feu (Lévitique, II, 14) et dont on se servait pour la nourriture du bétail.

Le verbe ויבל, étant donné que le *qal* יבל n'est pas usité dans les langues sémitiques qui se servent de cette racine, pourrait être lu וַיּוֹבֶל, futur du *hiph'il* הוֹבִיל, pourvu du ו conversif, mais, comme cette forme serait trop isolée ici, je préfère le *pa'el* יִבֵּל, forme commune à l'araméen et à l'assyrien[1]. Le sujet de ויבל, est אבי « mon père »; le complément direct est exprimé par les deux mots mal conservés qui terminent la ligne, dont le premier commençant par בג se compléterait aisément en בִּגְדֵי יְקָר « vêtements précieux ».

Ligne 7. L'expression ומלכה·על·בית·אבה ne saurait signifier : « Et il (le roi d'Assur) a fait roi Panammou sur la maison de son père »; il faudrait « sur le pays de Ya'dî », ou « à la place de son père ». Il est donc préférable de voir dans מלכה un substantif (= héb. מֶלֶךְ, ar. مُلْك) pourvu du suffixe possessif de la troisième personne. Ce suffixe se rapporte naturellement au monarque assyrien : « Et son règne était sur la maison de son père (= de Panammou), c'est-à-dire : était son suzerain ».

C'est encore le roi assyrien qui est sans aucun doute le sujet du verbe והרג « et il a tué » dont le complément direct doit être quelque chose comme « fauteurs ou acteurs de destruction ». Le dernier terme a en effet son équivalent dans שחת, mais la lecture du mot précédent est très incertaine sur le fac-similé, où je ne trouve point les lettres אבן qu'offre la transcription (A. S., p. 68). Il faut attendre le résultat d'une revision sur l'original avant d'émettre un avis quelconque[2].

Après אבה on aperçoit la partie inférieure d'une lettre qui peut être un ו, un ר ou un א; la première lecture est la plus vraisemblable, puisque ce doit être le commencement d'une nouvelle phrase. Le verbe paraît se terminer par les lettres

1. La vraie explication de ויבל a été donnée pour la première fois par M. Müller.

2. Un nouvel examen de l'estampage me fait reconnaître les lettres בעל « maître, auteur ».

לק, de sorte qu'on est tenté de compléter וחלק « et il a distribué », expression à laquelle les mots suivants, מן·אצר « du trésor », se joindraient très bien. Les mots qui viennent après, transcrits אבי...א... dans A. S., p. 19, l. 7, malgré les confusions sensibles du fac-similé, me paraissent être plutôt עם·אדר·יאדי « le peuple puissant (= les gens riches?) de Ya'dî ». Je n'ai rien à conjecturer sur la manière dont il faut compléter le groupe בנ qui suit la préposition מן « de ».

Ligne 8. Le roi d'Assyrie ayant fait une enquête sur les cachots (מכנרה) dans lesquels étaient retenus les captifs de Ya'dî, a donné l'ordre de relâcher ceux-ci.

Le sens de « rechercher » que je suppose au verbe פשש s'appuie uniquement sur le néo-hébreu פשפש qui a le même sens[1]. Peut-être y avons-nous le verbe assyrien *pasasu* « démolir, détruire »; le *s* assyrien est souvent rendu par *sh* en hébreu et en araméen. הרפי est l'hébreu הִרְפָּה « retirer quitter », qui exprime également l'idée de « laisser aller, lâcher » (Cantique, III, 4); שבי = héb. שִׁבְי « captivité, captifs ». Le complément indirect du verbe הרפי est יד·אבי « vers mon père »; le ד est très altéré sur le fac-similé, je crois pourtant pouvoir l'admettre provisoirement.

La délivrance paraît s'être étendue sur les femmes vendues et les condamnés à mort; le groupe בם, qui suit le mot נשי = héb. נָשִׁים « femmes », ouvre une lacune irrémédiable d'une dizaine de lettres, se terminant par les traces du groupe פרא qui peut signifier « il a racheté (héb. פָּדָה) ». Les mots בית·קתילת visiblement précédés d'une préposition bilittère, peuvent bien signifier « maison de massacre (קְטֹל = קהל) », mais l'existence du ק est assez énigmatique. Non moins incertaine demeure l'interprétation du mot suivant וקנוא suivi d'un ד après un petit espace, le reste étant tout à fait détruit. Si l'on sépare וקנו en lui attribuant le sens de l'hébreu וְקָנוּ « et ont acquis », on obtient, en supposant comme c'est d'ailleurs assez vraisemblable qu'il s'agit d'une possession importante, une liaison satisfaisante avec les mots בית·אבה de la ligne sui-

1. Ainsi également M. Müller (*A. I. S.*, page 14).

vante : « Et les membres de la famille de son père ont réacquis la possession de Ya'dî (?) »[1].

Ligne 9. היטבה « il l'a rendue meilleure, plus prospère »; le sujet est toujours le roi assyrien et l'objet en est בית · אבה. Le substantif קדמה « antiquité » est aussi bien araméen qu'hébreu (Isaïe, xxiii, 7).

Dans כברה « s'est multipliée, a été abondante », nous avons le *qal* de la racine כבר qui est inusité en hébreu et en araméen. Des quatre espèces de céréales énumérées à la ligne 6, trois, savoir חטה, שערה et שאה reviennent ici, שורה seule est remplacée par חורה (?), mot qui doit avoir le même sens. Ce nom, qui vient de la racine חור « être blanc », indique du moins que ce n'est pas une variété d'*avena nigra*.

A remarquer le suffixe יו de ביומיו « dans ses jours, de son temps », qui serait en araméen ביומוהי.

Les mots ואז אכלת forment un groupe unique sur le fac-similé; le second présente probablement un verbe à la troisième personne : « Et alors tu as mangé », sens qui convient aussi au groupe suivant que je transcris, sous réserves, וחלקה « et tu as distribué », savoir la denrée alimentaire, spécialement le bon blé ou le pain, dont la mention devait figurer dans la fin détruite de cette ligne[2].

Ligne 10. Les deux mots זלת · מוברו sont d'une lecture absolument certaine. Je vois dans זלת l'hébreu זֶלֶת « sans, à défaut de » et dans מוברו le participe actif du verbe כבר « vendre », suivi du suffixe soit singulier, soit pluriel, de la troisième personne, singulier, masculin; en un mot, c'est l'hébreu מוֹכְרוֹ « son vendeur » ou מוֹכְרָו « ses vendeurs »[3].

1. Faisons toutefois remarquer que l'on s'attendrait plutôt à יקני פדי et avec le ע radical; ce sont peut être des formes araméo-hébraïques.

2. M. Müller prend אכלת pour un substantif, puis en y ajoutant רות, il traduit : « Und was für (= אי־די) Nahrungsmittel immer... und was für Getränke immer », mais ריח ne signifie pas « boisson »; c'est משקה qu'il faudrait. Le discours direct : « alors tu as mangé, etc. » a déjà son analogie aux lignes 14-15 de l'inscription de Panammou Ier.

3. On pourrait strictement lire aussi זלת בוכרו « la honte (Psaumes, xii, 9) de ses vendeurs ». Sur la forme מוכרו = מכרי, ét. abs. aram. de מכר, proposée par M. Müller, voyez les *remarques additionnelles*.

Si grande était l'abondance de la récolte que tout le monde était pourvu de vivres et n'avait pas besoin d'en faire la demande à ceux qui les vendaient. Il est presque superflu d'ajouter que ces deux vocables sont frappés du cachet le plus manifeste du caractère hébreu.

En prenant בת dans le sens de « homme, gens », on obtient une idée d'ensemble assez satisfaisante de la phrase difficile שם·בת·בעלי·כפידי·ובעלי רכב. Ce passage fait visiblement allusion aux nombreuses nominations de fonctionnaires que faisait le roi d'Assyrie parmi ses serviteurs et vassaux pour récompenser leurs services. L'expression בעלי כפידי semble désigner « des possesseurs de domaines ruraux, villages », comparez l'hébreu כְּפָרִים (Néhémie, VI, 2) peu différent de כְּפָרִים. Les בעלי רכב sont probablement des officiers qui commandent les chars de guerre, et qui ont naturellement la permission d'en avoir un certain nombre dans leur satrapie.

Le groupe qui suit contenait cinq lettres, mais la deuxième et la quatrième sont plus ou moins effacées, de façon qu'on ne lit que ונח·ב. La certitude que nous avons devant nous un verbe dont l'expression אבי·פנמו « mon père Panammou » est le sujet, nous amène presque forcément à compléter ונחשב « et mon père Panammou a été estimé »; c'est l'hébreu וְנֶחְשַׁב. Le ה de במצעה qui suit doit être le suffixe possessif : « Dans son milieu », c'est-à-dire dans l'entourage du בת, plus que les autres satrapes du roi. La prérogative est exprimée par כן suivi d'un espace fruste dont il ne reste que le פ initial et qui permet de compléter conjecturalement à peu près פחות מלך אשור « les autres gouverneurs du roi d'Assur ». La ligne devait se terminer par les deux lettres וא qui forment avec le groupe בי de la ligne suivante le mot אבי « mon père ».

Ligne 11. Le sens du passage qui se déroule sur cette ligne et se continue sur la plus grande partie de la ligne suivante ne laisse rien à désirer au point de vue de la clarté. Faisons seulement remarquer que la négation hébraïque לֹא est orthographiée ici לו avec ו, et cette circonstance a induit M. Sachau

à y voir la particule conditionnelle לוּ « si, quand même »[1]. Cette orthographe montre bien que les Hétéens prononçaient *lo* comme les Hébreux et non *la* comme les Araméens; la prononciation de בעל sera aussi בַּעַל et non בְּעֵל. Une correction d'une nature purement graphique s'impose au sujet du monosyllabe פי qui est sans aucun doute altéré de כי « car, parce que »; l'inadvertance remonte au lapicide. La conjonction כי, si fréquente en hébreu, n'est pas usitée en araméen.

C'est avec raison que M. Sachau corrige en בכנף le groupe impossible בכנן que porte le fac-similé. L'hétéen אחז בכנף est synonyme de l'hébreu החזיק בכנף (Zacharie, VIII, 23) qui, partant de l'idée matérielle de « saisir l'aile », exprimant l'habitude instinctive des petits oiseaux de se cramponner aux ailes de leur père lorsqu'il les emporte dans un refuge plus sûr que leur ancien nid, aboutit à l'idée générale de se réfugier auprès de quelqu'un et de se confier à sa protection.

Dans מראה « son seigneur » nous avons le terme araméen מרא qui est remplacé par אָדוֹן dans les dialectes hébréo-phéniciens; néanmoins l'existence très ancienne de ce terme en Palestine résulte, ainsi que je l'ai établi dans ma première étude, du nom de ville שִׁמְרוֹן מְרוֹן, qui signifie visiblement « Simrôn est notre seigneur ».

Après le nom de אישור on distingue encore les lettres רח suivies de deux silhouettes qui peuvent être les traces de ני; ce serait peut-être l'adjectif רחמני qui équivaut aux formes plus simples רחמן et רחום « miséricordieux » (Lamentations, IV, 10).

La fin de cette ligne se restitue avec certitude ובצדק · מלך « et par la justice du roi (d'Assur) ».

Ligne 12. Le verbe פחי émane évidemment du substantif פַּחָה « gouverneur, préfet », qui paraît être d'origine assy-

1. M. Müller traduit : « [Es schloss sich nicht dem Feinde des Königs von Assur an] mein Vater, wenn er auch viel Silber besass und viel Gold. » Je crois que la conjonction au passé aurait été exprimée par אף כי et non par לו.

rienne. L'autre verbe sémitique commun אחז rend ici la nuance de « posséder » qui se révèle particulièrement dans le substantif hébreu אֲחֻזָּה « possession »; le sujet de ces deux verbes est naturellement אבי « mon père » de la ligne précédente.

Je prends maintenant la forme חנאה non pas pour le nom du pays de Hani, voisin de Sam'al, ainsi que je l'avais pensé au début de ces études, mais pour le verbe חני = héb. חנה au sens transitif de « établir »; חנאה serait, si je ne me trompe, pour חניה : « Il l'a établi »; la transition de י en א est fréquente dans l'hébreu de basse époque.

Le sens le plus simple de la composition מלכי כבר me paraît être « rois de grandeur » = de grands rois, bien que la comparaison avec l'assyrien *kibrat* « région », amènerait pour l'hétéen כבר le sens plus vaste de « monde ». La suite consiste dans un seul mot qui a l'air d'être במישטר « dans le gouvernement »; le reste est entièrement détruit, mais à la fin il devait y avoir quelque chose comme והוי עמה « et il était avec lui », qui se rattache très bien au membre de phrase qui commence la ligne suivante.

Ligne 13. Contrairement à ce que je croyais au début, le mot בגלגל ne peut pas se traduire par « dans le domaine (?) ou cercle » (= héb. גַּלְגַּל « roue, cercle »[2]; ce doit être plutôt l'infinitif du verbe hébreu גַּלְגֵּל qui signifie d'abord « faire rouler » et plus tard « amener avec force ». On connaît le dicton talmudique : מגלגלין זכות על ידי זכאי (T. B. *Bababatra*, p. 119) « Dieu amène les bonnes œuvres par les mains d'hommes de mérite ». Il s'agit de mouvements de troupes que Tiglatpiléser, roi d'Assyrie, faisait effectuer sur les limites extrêmes de son vaste empire en transférant leurs campements de l'orient à l'occident; le roi de Sam'al concourait à

1. Ainsi d'après ma copie, confirmée par l'estampage. La lecture יאחי faisant supposer que le יחי précédent est également un substantif a obligé les autres interprètes soit à entendre par l'expression « mon frère Ya'di » celle de « mon pays Ya'di » (A. S.), soit à voir dans אחי « les rois secondaires (*die Nebenkönige*) de Ya'di ».

2. גַּלְגַּל ne saurait signifier « char de guerre » (*A. I. S.*).

l'accomplissement de cette mobilisation et s'y distinguait par son énergie et son esprit pratique.

Le nom du roi d'Assyrie est orthographié ici תגלתפלכר comme dans II Rois, xvi, 7, la transcription תגלת פלאסר (II Rois, xv, 29) se rapproche encore davantage de la forme originale *Tuklat-(a)pil-esharra* « confiance dans le fils d'Ešar » (= *Ninib*); celles de תגלת פלנאסר (I Chroniques, v, 6) et תגלת פלנסר sont dues à un jeu de mots de mauvais goût qui a voulu y placer la « planche (de l'arche de Noé) » נֶסֶר, que l'exégèse rabbinique trouvait dans le dieu assyrien נִסְרֹךְ (II Rois, xix, 37; Isaïe, xxxvii, 38).

Le mot qui vient après אשור se lit incontestablement מחניהה = héb. מַחֲנוֹתָיו « ses camps, ses armées »; le singulier est en hétéen מַחֲנָה; en hébreu c'est la forme masculine מָחֲנֶה qui a prévalu dans l'usage.

J'ai expliqué ailleurs la forme araméenne כוקא pour l'hébreu כוצא; le changement en ק et plus tard en ע du צ hébreu lorsqu'il répond à un ض pointé arabe (وصل, éth. ወዐለ), a été déjà constaté par les mots ארק et ירקי de l'inscription de Panammou I^er. כוקא שבש = כוצא שבש pour « orient » est une image impliquée dans Psaumes, xix, 7 et l'abréviation כוצא revient dans Psaumes, lxxv, 7. La forme ועד comprend aussi les autres régions intermédiaires du nord et du sud.

La nouvelle phrase, reconnaissable par le ו resté intact, et qui se continuait sur la ligne suivante, est entièrement perdue; elle devait contenir à peu près les mots : « [Et il a été honoré dans] les quatre régions de la terre ».

Ligne 14. רבעה est le pluriel d'un substantif רבעה « lieu carré »; la forme araméenne que nous a conservée l'inscription B II est רבע, pl. abs. רבען, ét. constr. רבעי.

M. Sachau a bien vu que בנה, ne pouvant répondre à ⲙⲉⲥⲏ « au milieu, entre », semblait rappeler l'assyrien *binûtu* « produit », mais il n'a pas réussi à trouver le sens de יבל. En vérité, c'est le verbe יָבַל que nous avons déjà plus haut (l. 6) : Panammou, profitant de sa situation privi-

légiée auprès de son suzerain et de ses fréquents voyages dans toutes les contrées de l'empire, faisait un commerce lucratif pour lui et avantageux pour son pays en transportant les produits naturels ou fabriqués des pays d'Orient dans les pays d'Occident et *vice versa*[1]. Dans l'antiquité les grandes entreprises commerciales étaient réservées au chef de l'État (I Rois, IX, 26-28).

Comme le mot גבלה qui commence la ligne suivante est plus vraisemblablement un substantif qu'un verbe, on est conduit à supposer à la fin de cette ligne un verbe annonçant que le grand roi a élargi le royaume de Panammou en y annexant d'autres territoires. Un tel verbe est הסף = héb. הוֹסִיף « ajouter », qui exprime cette même idée dans l'inscription d'Ešmounazar, où on lit ויספנם עלת גבלת ארן « et il les ajoutera aux territoires du pays ».

Ligne 15. גבל — héb. גְּבוּל au propre « frontière » désigne par synecdoque le territoire tout entier (Amos, VI, 2).

קרת est un pluriel, l'hébreu קִרְיָה « villes entourées de murailles ». Le territoire de גרגם a été définitivement identifié par M. Sachau avec le district situé au nord-ouest d'Antioche : ܓܪܓܘܡ ⟨ ⟩ ⟨ ⟩, mais il ne paraît avoir rien de commun avec le pays de Gangum dont la capitale était *Marqasi*, aujourd'hui *Mar'ash* : celui-ci ne paraît pas avoir été un territoire sémitique, mais avoir fait partie de la Cappadoce.

Le groupe qui suit ne se compose que de trois lettres presque tout à fait méconnaissables, et comme il forme la fin de la phrase, il devait ou bien commencer par la conjonction ו et contenir un nom géographique de deux lettres, ou bien par la préposition ב destinée à préciser la situation de גרגם ; la lecture בהר « dans la montagne » est assez favorisée par les traces perceptibles.

Avec les lettres visibles וי commence la nouvelle phrase ; il y avait peut-être וי[בל] « et transportait », mais le complé-

1. M. Müller, qui a très bien expliqué le verbe יבל, traduit בת par « filles » (= בְּנִית) et entend par-là, soit « des tribus », soit « des femmes captives » (*A. I. S.*, p. 16).

ment direct qui suit les mots עבי פנכו et qui débute par כבכ demeure très incertain.

La ligne devait se terminer par une particule signifiant « et après cela » ou « ensuite »; il est permis de conjecturer que c'était ואחר (Exode, v, 1).

Ligne 16. Il est impossible de considérer שברנ comme un nom propre; le contexte demande le sens de « est tombé malade »; car je ne crois pas qu'on puisse comparer l'arabe سَبَرَ « percevoir les impôts ». La signification que je suppose pourrait se justifier si שברנ était une forme adoucie de שברך, *shaf'el* de l'hébreu talmudique ברך « achever ». Le verbe a ici le sens intransitif de « être achevé, dépérir ». Le sens causatif du *shaf'el* ne serait point une objection insurmontable, parce que cette forme verbale perd souvent son rôle transitif pour marquer un simple état. Mais, la question étymologique mise à part, l'interprétation que je viens de proposer me paraît assez vraisemblable.

Toutes les lettres de בלגרי sont certaines; en défalquant la préposition ב il reste לגרי, état construit pluriel de לגר. Au premier aspect on est tenté de le prendre pour une métathèse de רגל « pied » et à rappeler le mandéen לגרא[1]; après réflexion, on est obligé de renoncer à cette pensée. La raison en est que l'idée de « mourir aux pieds de quelqu'un » se dirait nécessairement מת לרגל ou לפני רגלי, jamais מת ברגלי. On ne saurait non plus songer à considérer ברגלי comme une contraction de בְּרַגְלָיִי « parmi les piétons »; on s'attend ici à un terme signifiant « chefs, officiers », et cette nécessité nous conduit directement au mot assyrien *lugaru*, qui a précisément cette signification. Dans un fragment d'épopée qui traite de la descente d'Astarté aux enfers, le monde souterrain est appelé *mushab enî u lugarî* « demeure des seigneurs et des chefs (antiques) » et j'ai montré ailleurs que les deux noms de rois antédiluviens mentionnés dans la version grecque de Bérose sous la forme de Ἀλωρός et de Ἀμεγάλαρος étaient la transcription quelque peu grécisée du babylonien *amel enu* « homme-seigneur » et *amel lagaru* « homme-chef, noble ».

1. MM. Sachau et Müller se sont arrêtés à cette hypothèse.

Notre inscription fait voir que le mot לגר était aussi usité en hétéen, soit comme un terme indigène, soit comme un mot emprunté aux Assyriens.

Panammou mourut dans « l'armée de », בניחנה; cette expression, restant pour ainsi dire en suspens, exige un nom propre pour complément; le mot suivant fait voir assez clairement les trois lettres גמיש qui, pour la raison que je viens d'exposer, ne sauraient être séparées en . . . נם · יש « aussi. . . ». Étant donné qu'il est question à la ligne suivante du transfèrement de Damas du corps de Panammou, il me paraît absolument certain que le groupe גמיש est en réalité דמיש, et je n'hésite point à le compléter en דמישק « Δαμασκός, Damas ». Le groupe יכ que porte la transcription dans A. S., p. 68, l. 16, brille par son absence[1] sur le fac-similé et sur l'estampage. La perte de la fin de cette phrase n'interrompt pas l'allure du sens général qui se continue sur la ligne suivante.

Ligne 17. Le verbe בכי = héb. בכה « pleurer » régit ici l'accusatif comme dans la Genèse, xxiii, 2; à noter la conservation du י, troisième radicale, ce qui répond à la forme הויה (l. 5). Le sujet de בכיה est naturellement איחה « ses gens », littéralement « sa gent ». En ce qui concerne le mot מלכו, il ne peut que répondre à l'hébreu מַלְאָכָיו « ses messagers, agents, intermédiaires, serviteurs ». Le א a été omis ainsi que dans במשות (l. 21); מלכו forme une apposition à איחה qui est un nom collectif[2]. Les « gens dont il se servait comme messagers et exécuteurs de sa volonté » sont naturellement les hommes de Ya'dî qui formaient le corps auxiliaire commandé par Panammou.

La phrase suivante signifiant : « Et toute l'armée de son seigneur Tiglatpiléser a pleuré sur lui » ne donne lieu à aucune remarque. Le membre de phrase qui vient après est également très clair, mais le complément direct du verbe

1. MM. Nöldeke et Müller ne l'ont pas trouvé davantage.

2. Je ne m'explique pas comment M. Müller a pu voir dans מלכו l'état absolu araméen מלכי « royauté », surtout après avoir reconnu lui-même qu'il aurait fallu du moins מלכי ד. Sur l'absence de cette forme dans les deux grandes inscriptions, voyez la section relative à la langue hétéenne.

ולקח : « Et (son seigneur le roi d'Assur) a pris » est effacé ; néanmoins, il semble s'agir d'une certaine sorte de pierre que le roi d'Assyrie choisit pour en faire le monument funéraire (נציב) de son fidèle vassal. Appuyé sur cette considération, on peut rétablir avec quelque probabilité à la fin de cette ligne le mot אבן « pierre », et après un intervalle vide les lettres ובנ qui, avec le י de la ligne suivante, forment le verbe ובני « et a construit », qui s'emploie en effet avec נפש ; comparez l'expression mischnaïtique בונין לו נפש על קברו (*Shaqalim*, chap. II) « on lui construit un monument sur le tombeau ».

Ligne 18. Le complément direct du verbe והקם לה « et il lui a érigé » consiste dans le groupe obscur מש·י dont la troisième lettre peut être un ה, un כ ou tout au plus un נ, mais ni מישהי ni מישני n'offrent aucun sens acceptable, et, de plus, ne cadrent point avec le verbe, attestant qu'il s'agit d'un objet commémoratif. Reste la seule transcription possible מישכי qui rappelle aussitôt le אֶבֶן מַשְׂכִּית « la pierre ornée d'images » que le législateur monothéiste défend d'ériger en Palestine לא תקימו בארצכם (le même verbe qu'ici !) et près de laquelle les passants faisaient leurs dévotions, להשתחות עליה (Lévitique, XXVI, 1) ; le même usage est impliqué pour la Syrie par l'addition du mot בארח « près de la route ». Le mot אבן peut s'éliminer en hébreu et le sens fondamental reste attaché à משכית seul (Nombres, XXXIII, 52) ; c'est le même fait qui se constate dans notre passage[1].

העבר est certain, malgré l'altération du ע sur le fac-similé. באשר ne saurait vouloir dire « en Assyrie » ; d'abord, ce nom géographique est toujours écrit אשור avec ו ; ensuite, parce que le transport du cadavre partout ailleurs que dans son royaume est peu vraisemblable. Il y a donc lieu de lire לאשר « dans l'endroit » (qui lui avait été destiné). Le transfèrement eut lieu « dans des jours de grande chaleur », c'est ainsi que je propose de traduire les mots [ב]יומי · שר֯ב ; le second de

1. M. Nöldeke considère aussi la lecture מבכי « Trauerfeier » (*A. I. S.*) comme impossible.

ces mots me semble coïncider avec l'hébreu שָׁרָב. On ne saura jamais combien de mots il y avait encore sur cette ligne, mais il est probable qu'elle se terminait par les lettres ובכ qui, joints au groupe יה de la ligne suivante, composaient le verbe ובכיה « et l'a pleuré », qui convient parfaitement au contexte.

Ligne 19. Par l'expression « la maison royale tout entière », בית·כלה s'entend la famille du roi restée dans sa capitale. La phrase suivante est des plus claires et la restitution du mot בצדק, dont les trois premières lettres sont très frustes, est d'une certitude absolue. A remarquer l'oubli d'un ר dans le nom propre בֵּרֻכָב. Après [בֵּרֻךְ·אֵ]שׁוּר, on complète aisément עַל·מוֹשַׁב « sur le siège de », qui se rattache très bien au mot אבי de la ligne suivante.

Ligne 20. L'espace fruste après זן ne peut pas avoir contenu les mots לזכר·אבי « à la mémoire de mon père », comme le suppose M. Sachau. Dans ce cas, le ל de לפנמו serait peu correct; il faut penser plutôt à פא·לאבי « j'ai placé cette stèle ici à mon père Panammou ». Le mot effacé qui suit le nom ברצר n'est pas non plus ובניה: le fac-similé offre assez distinctement וע···ה, groupe impossible à compléter avec vraisemblance; encore moins serait-il prudent de chercher une combinaison pour remplir la fin de cette ligne après les deux lettres בנ ou בש.

Ligne 21. ואמר ne doit pas être pris pour un substantif « et un ordre » (*und ein Befehl*, A. S., p. 57 ; c'est sans aucun doute un verbe « et a ordonné » dont le sujet est le roi d'Assyrie mentionné après le second verbe. En revanche, la signification de במשאה a été bien déterminée par M. Sachau qui l'a comparé à l'hébreu בְּמַשָּׂאוֹת « en ce qui concerne les contributions » (*betreffend der Abgaben*, A. S., p. 58).

Le sens de la phrase suivante ne me paraît pas avoir été compris jusqu'ici. יבל ne saurait être le mot יָבוּל « produit », qui n'a jamais le sens de « revenus » (*Einkünfte*, A. S.); on doit y voir plutôt l'hébreu יוּבָל « rivière, ruisseau »; la composition יבל אבן, dont le second terme se lit probablement

אֵתָן, a toutes les chances d'être synonyme de l'hébreu נַחַל אֵיתָן (Deutéronome, XXI, 4) « ruisseau d'eaux permanentes, qui coulent toujours », en opposition avec אַכְזָב (נחל) « ruisseau intermittent » (Jérémie, XV, 18).

Le mot qui suit n'offre que trois lettres certaines, . . יסכ: la tentative d'y joindre un ה ne mène à rien. Comme c'est un verbe qui régit la préposition עַל, on n'a guère l'embarras du choix et l'on est forcément amené au verbe סָכַךְ qui remplit cette condition; et comme, d'autre part, il nous faut un sens transitif qui exige un complément direct, il devient évident que la leçon primitive était יסכה. En la restituant, la phrase se comprend à la perfection et aide même à comprendre la phrase suivante. Le sujet en est indubitablement מלך אשו(ר) et le suffixe ה se rapporte à נצב : « Et le roi d'Assur a placé (la stèle) près d'un ruisseau d'eaux permanentes. »

La nouvelle phrase ne présente plus aucune difficulté. Quand on restitue le groupe fruste יו·א en יוצא = יוֹצֵא, on obtient le sens excellent « et il a fait couler un ruisseau devant le tombeau de mon père Panammou », c'est-à-dire : il y amena l'eau au moyen d'un canal qu'il avait fait creuser.

Sur la nature de la phrase qui devait terminer cette ligne, je ne saurais émettre aucune supposition.

Ligne 22. Les mots וזכר·זנה présentent de grandes difficultés. Au premier aspect on est tenté d'y voir la composition d'un nom זֵכֶר « monument », avec l'adjectif démonstratif זנה « ce » (*und dies Denkmal*, A. S., 81); mais, dans ce cas, il serait indispensable de dire וזכרה זנה. On ne saurait pas non plus y mettre le sens de « et un monument est ceci », car cette inversion n'a aucune raison d'être, mais le pire est que les interprétations que je viens d'exposer sont incapables de présenter un sens qui cadre avec le reste de la phrase, car les mots qui suivent immédiatement, הא פא הדד, ne comportent point la signification de « est la possession (?) de Hadad (*ist der Besitz (?) des Hadad*, A. S., p. 81). S'il y avait du moins הא על פא הדד, on pourrait traduire « et ce monument est fait par l'ordre (עַל פִּי) de Hadad », mais פא seul ne

peut pas avoir le sens de « par l'ordre de ». Je ne vois qu'une seule possibilité, c'est de chercher dans זכר un participe actif (זֹכֵר ou זָכֵר) « et celui qui rappelle ou atteste cela est ici, savoir Hadad, ainsi que El et Rekoubel, etc. »; פא est l'hébreu פֹּא ou פֹּה « ici ». Dans זנה on a un exemple unique de la forme de l'état emphatique araméen.

Le dieu Rekoubel reçoit ici le titre de בעל בית « maître de la maison »; cela semble indiquer que cette stèle était placée dans un temple consacré à ce dieu. La fin de la ligne ne montre aucune trace d'écriture.

Ligne 23. אלהי « les dieux » forme contrepoids à אנש, qui désigne collectivement les « hommes »; la même composition se trouve dans la stèle de Têma (ואלהן ואנש, 20); dans la Bible אלהים ואנשים et au singulier אלה ואנש sont très fréquents.

TRADUCTION

1. Cette stèle a été élevée par Barrekoûb à son père Panammou, fils de Barşour, roi de Sam'al, dit Ya'dî pendant l'année dans laquelle son père (mort) fut retiré et ramené dans le pays.
2. Les dieux avaient sauvé son père du malheur qui l'accablait. Un mauvais sort s'acharnait contre la maison de son père. Il fut attaqué par l'épée de Prqs(?), roi de Šubar(?) . . . alors celui-ci fit des ravages. . .
3. dans la maison de son père: il (*Prqs?*) tua son père Barşour, massacra soixante-dix familiers de son père, pilla tous les chars (de guerre) et enchaîna les jeunes femmes et les possesseurs (?) de. . . et vieux (?);
4. le reste remplit aussitôt les prisons. Il laissa plus de villes détruites que de villes peuplées et donna. . . pays. . . .; l'épée sévit
5. dans ma maison et y tua l'un de mes fils. L'épée sévit alors également dans le (reste) du pays de Ya'di et elle tua Panammou, fils de Qorul, frère(?) de mon père, et *Prm* son fils périt. . . (et devinrent rares)
6. le blé, l'avoine, le froment et l'orge; la demi-mesure valut un sicle, le sațrabt de folle avoine un sicle et un chargement d'épis un sicle. Mon père (Barşour) porta (des cadeaux)
7. au roi d'Assur dont la souveraineté s'étendait sur la maison de son père et celui-là extirpa le facteur de ruine de la maison de son père, distribua une partie du trésor des gens puissants (riches?) de Ya'di parmi les. . .

8. démolit les prisons et laissa les prisonniers de Ya'dî s'en aller vers
mon père. Il délivra les femmes. . . . maison d'exécution(?),. . .
[et le fit roi dans]
9. la maison de son père qu'il mit dans un meilleur état qu'auparavant.
Le froment, l'orge, le blé, l'avoine (?) abonda de son temps;
alors tu mangeas et distribuas (le pain)
10. sans ses vendeurs. Du temps de mon père Panammou, il (le roi
d'Assyrie) ordonna des hommes possesseurs de campagnes et pos-
sesseurs de chars et mon père Panammou fut apprécié dans leur
milieu plus que les (autres) gouverneurs du roi d'Assur. Et cependant
11. mon père n'était ni possesseur d'argent ni possesseur d'or; c'est par
sa sagesse et par sa justice, parce qu'il saisit l'aile de son seigneur
le roi d'Assur, le miséricordieux(?). . . et par la justice du roi
12. d'Assur qu'il gouverna et posséda Ya'dî, et que son seigneur, le roi
d'Assur l'a placé sur plusieurs rois dans le gouvernement. . . [Il
accompagnait]
13. son seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assur, lorsque celui-ci transférait
ses armées du levant jusqu'à l'occident et de l'occident jusqu'au
levant. Et [mon père Panammou fut estimé dans toutes]
14. les régions de la terre et il transportait les produits du levant dans
l'occident et les produits de l'occident il les transportait dans le
levant. Et mon père Panammou fit ajouter à
15. son territoire [par] son seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assur, des villes
du territoire de Gurgum, et mon père Panammou transporta. . . .
(Ensuite)
16. mon père Panammou s'affaissa et mourut au milieu des princes de
son seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assur, dans l'armée de Damas;
17. et les familiers qui le servaient le pleurèrent et toute l'armée de son
seigneur le roi d'Assur le pleura [aussi]; et son seigneur, le roi
d'Assur prit des pierres. . . et construi-
18. sit son monument et lui érigea une pierre ornée d'images au milieu
de la route et fit transférer mon père de Damas au lieu définitif
durant des jours de chaleur, et [arrivé là] il fut pleu-
19. ré par toute sa maison. Quant à moi Bar[r]ekoûb, fils de Panammou,
c'est par la justice de mon père et par la mienne que mon seigneur
le roi d'Assur me fit asseoir sur le trône
20. de mon père Panammou, fils de Barşour; c'est moi qui ai posé cette
stèle à Panammou, fils de Barşour. . .
21. Et le roi d'Assur en fixa les contributions, établit la construction près
d'un ruisseau d'eaux permanentes et fit couler un ruisseau devant
le tombeau de mon père Panammou. . .
22. Celui qui atteste cela est ici Hadad, ainsi que El et Rekoubel, le
maître du temple, et Šemeš et tous les dieux de Ya'dî. . .
23. devant les dieux et devant les hommes.

Appendice. — Deux inscriptions araméennes de Barrekoub.

Les fouilles de Zindjirlî ont encore livré deux autres inscriptions en caractères archaïques, mais rédigées en araméen. Elles appartiennent au roi Barrekoûb et ne se distinguent des monuments analogues découverts en Assyrie et à Têma ni par des formes grammaticales particulières ni par un vocabulaire tant soit peu différent. C'est le langage des parties araméennes du livre d'Esdras, avec la seule restriction que les sifflantes n'y sont pas encore dentalisées. Pour les distinguer des deux inscriptions précédentes, j'indiquerai celles-ci par H(étéennes) I et II, et les deux autres par A(raméennes) I et II.

L'inscription A I n'est pas encore officiellement publiée; on en fait une sorte de secret dont la raison n'est pas donnée. C'est d'ailleurs un secret passablement éventé puisque les citations qui en sont faites dans l'étude de M. Sachau permettent de recoudre la plus grande partie du texte qui se compose de vingt lignes assez courtes. L'inscription A II n'est qu'un fragment qui contient en partie les mêmes expressions que le texte précédent.

A I.

1	אנה · בירׄ]בּ	Je suis Barrekoûb,
2	בר · פנמו · [מל]ך שם	fils de Panammou, roi de Šam-
3	אל · עבד · תגלתפליסר · מרא	'al, serviteur de Tiglatpiléser, seigneur
4	רבני · ארקא · בצדק · אבי · וב	des régions de la terre. Par la justice de mon père et par
5	צדקי · הישבני · מראי · רכבאל ·	ma justice, m'ont fait asseoir, mon seigneur Rekoubel
6	ומראי · תגלתפליסר · על ·	et mon seigneur Tiglatpiléser, sur
7	כרסא · אבי	le trône de mon père. . . . .
9	. . . במצעת · מלכן ·	. . . . . au milieu de grands
10	ורברבן · בעלי · כסף	rois, possesseurs d'argent
11	ובעלי · זהב	et possesseurs d'or. . . .
12	. . . . . יהישבתה ·	. . . . . et je (elle?) l'ai (l'a?) mis dans un état meilleur
13	כן · בית · חד · מלכן · ורברבן	que la maison de n'importe lequel des grands rois
14	. . . אחי · מלכיא	. . . mes frères, les rois.
18	. . . פרא · בית שתוא	. . . Ainsi, l'une était une maison d'hiver

19	להם · יהא · בית · כיצא	pour eux, et l'autre une maison d'été[1];
20	ואנה · בניתי · ביתא · דנה ·	Quant à moi, j'ai construit cette maison-ci.

A II.

. . ן · זי · קרבן · ל . . .	. . . de sacrifice à (Rekoubel?)[2]
. . [ב]שלשן מ֯ · מלכן	près de trente rois[3]. . .
. . . . בצדק · אב[י] . . .	. . . par la justice de mon père et par la mienne, il m'a fait asseoir sur le trô[ne de mon père.
[מ]א · אל[י]	

II

La Langue hétéenne.

Un regard jeté sur les textes expliqués précédemment fait voir qu'au VIIIe siècle avant J.-C. le roi de Sam'al, nommé Barrekoûb, fils de Barşour, a fait graver des inscriptions en deux dialectes qui, malgré leur ressemblance parfois très étroite, se distinguent l'un de l'autre par des traits tellement tranchés qu'il est impossible de les confondre. Ce fait constaté, on se demande si ce sont là des dialectes indigènes du pays ou bien si l'un d'eux est d'origine étrangère et aurait été importé à la suite d'événements historiques. Après réflexion, la première hypothèse se montre privée de toute base scientifique. L'araméen tel que nous le présentent les inscriptions A I et A II se trouve sur toute l'étendue du sémitisme septentrional, à Ninive, à Babylone, à Têma et jusqu'en Asie Mineure et en Égypte, c'est-à-dire dans des pays qui sont non seulement éloignés les uns des autres, mais appartiennent soit au domaine d'autres langues sémitiques, soit même à des régions non sémitiques.

1. Non « so ist es ein Haus des Winters für sie und es ist ein Haus des Sommers » (*A. I. S.*, p. 44), phrase dont je ne saisis pas bien le sens.

2. Il s'agit probablement de vases (cf. Deutéronome, VII) dont on se servait pour les sacrifices, les כלי הכזרבח des Hébreux (Exode, XXXVIII, 3). M. Müller traduit : « Dieses Denkmal (?) welches wir darbrachten dem... » (*A. I. S.*, p. 43, note 1), mais le verbe קרב désigne-t-il l'érection d'un monument?

3. Non « ich sowie dreissig Könige [meine Brüder] » (*Ibidem*); dans ce cas il aurait fallu ושלשן.

La langue d'un petit pays comme Sam'al, qui n'a à son avoir aucun bagage de conquêtes ou de civilisation marquante, n'aurait pu prendre une telle extension ni par elle-même ni par une faveur particulière de la part de quelque grand conquérant. Dans la plupart des contrées que nous venons de citer, l'usage de l'araméen est dû à des personnages étrangers au pays qui exerçaient des fonctions dans l'administration locale ou gouvernementale. Il n'existe donc pas le moindre doute que, dans le Sam'al comme dans tant d'autres pays, l'araméen n'était que la langue officielle employée par l'administration assyrienne, tandis que l'autre dialecte, celui dans lequel est rédigée la première inscription de Barrekoûb et surtout celle beaucoup plus ancienne de la stèle de Hadad était, selon toute évidence, l'idiome indigène du royaume de Sam'al.

Mais ce dialecte, qui se distinguait d'une manière remarquable de l'araméen officiel, était-il confiné au Sam'al seul ou bien s'étendait-il sur une région plus vaste, et dans ce dernier cas, quelles étaient ses limites naturelles? Voilà les questions qui se présentent aussitôt à notre curiosité qui n'est certainement pas hors de propos à ce sujet. Elle peut être satisfaite grâce à quelques renseignements épars jusqu'à présent qui ne demandent qu'à être réunis pour nous fournir une réponse.

Il faut d'abord, ce me semble, renoncer à toute supposition qui chercherait à prolonger trop loin vers le nord l'aire de l'idiome précité ou même d'un idiome analogue. Tout au plus peut-on comprendre dans le domaine sémitique une partie du royaume de Hanigalbé ou Hanigalbat, resté jusqu'à l'époque arabe sous le nom de *Galbaț* et qui est situé, selon les géographes musulmans, entre Antioche et Maraseh, c'est-à-dire dans le voisinage immédiat du Sam'al. A plus forte raison est-il impossible d'attribuer aux Sémites le royaume plus septentrional de Gamgum, dont la capitale était *Margasi*, le Maraseh d'aujourd'hui. La physionomie sémitique de ce nom, fût-elle même indubitable, ne prouverait nullement l'origine sémitique des habitants de ce pays. C'est ainsi que l'appellation sémitique de l'Égypte مِصْر, מִצְרַיִם n'implique point le sémitisme de la population égyptienne. On verra tout à l'heure que ni le Hanigalbé,

ni le Gamgum, ni le Kummuh (la Commagène) n'ont jamais fait partie de la Syrie, bien que Sargon désigne ce dernier pays par les mots « qui est au milieu de Hatti » (*sha ina kirib mat Hatte*). Le nom de Hatte, par suite d'une simple commodité de localisation, peut désigner en gros les régions limitrophes de l'extrémité septentrionale du monde sémitique et même comprendre la totalité des territoires situés au sud du Taurus vers le nord et celui de la Syrie du sud avec la Judée et l'Idumée. Au point de vue administratif, l'extension donnée à ce nom a pu avoir son utilité; au point de vue des langues et des races, le Hatti resta plutôt en deçà qu'au delà de la ligne allant du Sam'al à l'Euphrate, et à ce sujet la meilleure preuve que nous puissions désirer est bien le nom même du royaume de Barrekoûb. Si les Sémites ont appelé ce pays « le Nord » par excellence, c'est qu'ils regardaient leurs voisins du septentrion comme une race différente. On fera bien de s'en tenir à cet avis.

Du côté du sud la limite est moins facile à tracer. La découverte de nos inscriptions a renversé à tout jamais l'hypothèse qui faisait des Hatti ou Hétéens une population non sémitique. Le sémitisme du Sam'al entraîne, par un argument *a fortiori*, celui des populations plus méridionales comme les Patiniens, les Karkémisiens, les habitants d'Arpad, de Halman (Alep) et de Bit-Adini, le בני עדן de la Bible. Personne n'osera affirmer, sans apporter des preuves convaincantes, l'existence d'un îlot de peuples allophyles dans un milieu sémitique. L'aventure du « sumérien » en Babylonie ne sera pas perdue pour les esprits sérieux. L'homogénéité linguistique du Héta tout entier, de l'Amanus à l'Euphrate et du Liban au Sam'al (cf. Josué, I, 4) peut être admise en toute confiance, et cette circonstance nous autorise à dénommer la langue du Sam'al la langue hétéenne tout court, sans exclure l'existence possible et même vraisemblable de variétés locales.

Les divisions territoriales étant d'ordinaire des plus tenaces, la donnée unanime des géographes grecs selon laquelle la Phénicie commençait à Paltos (aujourd'hui *Beldé*, est de nature à faire croire que le Héta se terminait, du côté de la mer, par la localité voisine de *Gabala*, dont le nom גבל « terme, limite »

indiquerait précisément cette ligne de séparation. Vers l'est, au sud de l'Euphrate, l'hétéen rencontrait les tribus du désert qui étaient toutes d'origine araméenne.

Ayant fixé le nom, nous allons envisager la chose; l'aperçu suivant fera voir les traits les plus caractéristiques du nouvel idiome, mais, pour qu'il soit vraiment utile, nous prendrons des précautions que les autres chercheurs avaient négligées, ce qui a fait notablement dévier les conclusions qu'ils en ont tirées concernant les rapports de l'hétéen et de l'araméen. Le résultat de leurs recherches repose sur l'idée préconçue que les deux inscriptions hétéennes représentent un même état linguistique; en réalité elles réfléchissent deux états de développement différents et très instructifs dont il faut tenir compte sous peine de s'égarer dans des théories arbitraires et steriles.

Aperçu des particularités de la langue hétéenne.

I. — *Inscription de la stèle de Hadad.*

Phonétique : צ (= ש) est remplacé par ק dans ארק et ירקי, conservé dans צרי (l. 30); — ב au lieu de פ.

Pronoms : אנך, — relatif זי, une fois איש (l. 27); — זן, זא, מז. — Suffixe ה, une fois ו (וארקו, l. 13); pl. ו.

Nom : Manque d'article. — Manque d'état emphatique. — Pluriel en י. — Avec suffixe בימי.

Verbes : נתן au passé; יקח, חנאת, לבנא, לאבל, למנע, פלכתשה, פלכתשנה, ויקמוהה.

Prépositions : בפן.

Particules : אז, גם, מה, עד « encore, de nouveau » (l. 17); — פל, אל (prohibitif).

Vocabulaire, חטר, חלבבה, משטר, עבד « labourer » (l. 7), קירה, אבר « fort », הסעד, אשם (= שם), חזם, הרג, עלח, הלעי, נדב, התק, אלב, זר.

II. — *Inscription de Barrekoûb.*

Phonétique : צ (= ש) remplacé par ק dans ארק, יוקא est conservé dans צר (= טוּרא).

Le changement de פ en ב ne se fait observer que dans נבש.

Pronoms : אנכי — אן, הא. — Suffixe ה, une fois אבוה (l. 2); pl. ביומיה (l. 9) et מוכרו (l. 10), מלכו (l. 17).

Nom : Manque d'article. — Manque d'état emphatique; une fois זנה (l. 23). — Pluriel en י. A l'état construit ביומי (l. 10).

Verbes : הוה (l. 2), הויה (l. 5), יכל, בחי, גלגל, שמע, חנאה, לקח, בביהה.

Prépositions : קדם, אל avec suffixe אלה (l. 2).

Particules : אן, גם, אנם = אן גם, כי, כה, une fois (l. 4), זלה, פא, לו (= לא).

Vocabulaire : קם אל (l. 2), שבעי, איה, מסגרה, הכבר, שטרבה, פרס, ישורה, שאה, בני, חד, הרג, ישבה, הרבה, חורה, קהילה, הרפי, פשיש (l. 21), משה, pl. משוה, אסן, כפירי, כבר, רבעה (pl.), לגרי, כחנה pluriel avec suffixe, כחניתה (l. 13), יבל (= יובל).

Classons maintenant ces phénomènes linguistiques dans un ordre chronologique suivant qu'ils constituent des hébraïsmes, des araméismes ou des traits indépendants.

Au point de vue de la phonétique, le changement araméen de ק en כ affecte trois vocables : ארכ, ירכי et מוכא, tandis que le צ hébreu est conservé dans צרי (ar. قر, aram. ארא; de même le ظ arabe = ב araméen conserve le צ.

Parmi les pronoms isolés אנך et אנכי sont phénico-hébreux et inconnus à l'araméen qui emploie la forme אנא, אנה; זן revient aussi en phénicien; מן se retrouve en hébreu et en arabe; comme relatif on a l'assyro-araméen ו et ז à côté du phénicien אש.

Le suffixe ה— n'est pas purement araméen, on le rencontre régulièrement en moabite; mais le ו hébreu et byblite[1] se maintient encore au IXe siècle dans וארכו; au VIIIe, il disparaît: dans ce siècle surgit aussi la forme purement araméenne אבוה. Au pluriel on emploie l'hébréo-byblite י—, mais au VIIIe siècle on voit paraître une fois la forme intermédiaire ביומו (— héb. ביניו, bybl. ימו, aram. ביומוהי).

Le manque de l'article se rencontre aussi en assyrien comparativement à l'hébréo-phénicien qui le possède. Il n'est en aucun cas un trait caractéristique araméen.

1. *C. I. S., pars prima*, p. 4.

Le manque d'un état emphatique qui est un trait hébréo-phénicien se maintient généralement; cependant au VIII^e^ siècle se présente une exception dans זנה.

En ce qui concerne le verbe, l'emploi de נתן, de לקח au passé et de קם אל dans le sens de קם על est particulièrement hébreu; de même les infinitifs לאכל, לבנא et le participe מוכר; enfin, la voix *nif'al* dans נקלט et נחשב est inconnue à l'araméen. La conservation du י, troisième radicale, יהויה, בני, בכיה, בכיהה est purement hétéenne.

Cependant, au VIII^e^ siècle, se manifeste l'aramaïsme : הות à côté de la forme indigène היית.

La préposition אל avec suffixe est hébraïque; c'est aussi le cas de בפן (= héb. בפני, לפני) qui est employé au IX^e^ siècle; un siècle plus tard, il est remplacé par l'araméen קדם.

Les particules sont toutes hébraïques, pas une seule n'est araméenne et cependant elles sont nombreuses : אז, גם, עד, כי, לו (= héb. לוּא), אל (prohibitif[2]), זלה, פא. La particule -פ, usitée aussi dans les inscriptions purement araméennes, A I et A II, révélerait une origine arabe si l'abréviation אף en פ n'était pas si facile à concevoir.

Dans le vocabulaire, en dehors de mots sémitiques communs, les mots hébreux constituent la grande majorité, le reste appartient au capital de l'hétéen où l'on en signale un certain nombre empruntés à l'assyrien. L'ingérence de l'araméen se fait jour, outre ארק, ירקי, בוקא et יוקא, dans ברא (?), חד et בר (?) et כצץ (?). C'est bien maigre.

Il est temps de formuler le résultat de cette analyse. L'hétéen, tout en ayant son individualité, appartient à la famille hébréo-phénicienne; l'influence de l'administration assyrienne y a introduit lentement, mais en proportions grandissantes, des formes et des mots araméens qui faisaient tomber successivement en désuétude les anciens vocables indigènes; néanmoins, tout bariolé qu'il fût de formes exotiques, son caractère fondamental resta invariable jusqu'à l'annexion de la haute Syrie à

1. La forme היה pour הוה figure aussi dans la Genèse, XXVII, 29 (cf. Job, XXXVII, 6, et Isaïe, XVI, 4).

2. Il est inconnu aux pièces araméennes d'Esdras; dans Daniel, II, 24; IV, 16; V, 10, il est un simple hébraïsme.

l'empire assyrien sous Sargon, en 721, année après laquelle il n'a pas tardé à disparaître devant la prépondérance de l'araméen qui reçut des renforts considérables lorsque les colonies de cette race furent transplantées en Syrie.

REMARQUES ADDITIONNELLES

En écrivant cet aperçu, je n'avais que le but de fortifier ma position en face de M. Sachau qui avait, dès le début, déclaré l'aramaïsme de la langue de Sam'al et étendu le domaine du sémitisme araméen jusqu'à Marasch. J'étais loin de me douter que cette théorie recevrait si tôt le consentement de deux sémitisants aussi distingués que MM. Nöldeke et D.-H. Müller. Le fait est pourtant très réel : ces savants se prononcent formellement en faveur de la théorie araméenne dans deux écrits très érudits qu'ils m'ont fait l'honneur de m'envoyer[1] il y a quelques jours. Me voilà dans la nécessité de m'écrier avec le psalmiste : « Je lève mes yeux vers les montagnes ; d'où me viendra mon secours? » Il m'arrive souvent cette malechance de rester longtemps seul de mon opinion, cependant l'expérience m'a montré qu'il ne fallait pas trop s'inquiéter de cet isolement qui n'est souvent que temporaire. L'essentiel est de fournir à qui de droit, c'est-à-dire à tout le monde, les moyens d'apprécier les deux opinions contraires et de faire comprendre les raisons qui m'obligent à maintenir ma position.

Bien que les savants précités ne consacrent à mon premier travail qu'une seule mention[2], je me réjouis de voir que sur plusieurs détails importants, comme la formation du pluriel par ן, le manque de l'état emphatique et la permutation de ס en ש, ils sont d'accord avec moi. Cet accord spontané peut s'augmenter par des explications ou des concessions réciproques qui constitueront le profit net de la philologie sémitique.

1. Voyez la note de la page 220.

2. M. Müller croit que la question relative à *l'hétéisme* des gens qui ont parlé la langue de Sam'al n'est pas assez mûre (Spruchreif) ; je pense pourtant que l'appartenance du Sam'al au pays de Hatti implique nécessairement cette conclusion.

C'est dans ce but que je me permettrai d'examiner les arguments de mes savants contradicteurs.

En annonçant la publication des fouilles de Zindjirli, M. Nöldeke traite très rapidement la question d'origine. Avant de connaître l'inscription araméenne de Barrekoûb, il croyait également que les autres inscriptions étaient de l'hébreu mêlé d'araméismes; plus tard, son espoir d'y découvrir beaucoup d'autres hébraïsmes s'étant montré fallacieux, et considérant que les deux dernières inscriptions émanent du même roi et contiennent presque les mêmes formules, il pense maintenant que la présence dans l'une d'elles de l'état emphatique qui est caractéristique pour l'araméen décide en faveur du caractère araméen de la langue de Sam'al, bien que les deux premiers textes ne fournissent pas d'exemples certains de l'état emphatique.

Mon savant ami aurait jugé autrement s'il s'était enquis avant tout de cette différence capitale entre des formules foncièrement identiques et émanant du même auteur. Il aurait dû se demander comment il se fait que le même Barrekoûb emploie dans le n° 2 = A 1 des expressions araméennes telles que אנה, רבעי ארקא, בירא, מלכי רבבן, מלכיא, בירא זנה; dans le n° 1, des expressions insolites, telles que אנך et אנכי, נצב זי, מלכי בבר, מלכי, מושב, רבעת ארק; comment il se fait que le nom de Tiglatpileser est constamment orthographié dans le n° 1 = Bar. תגלתפלסר, dans le n° 2 תגלתפליסר? En me posant ces questions, j'ai été obligé de reconnaître que le dialecte du n° 1 s'éloigne de l'araméen presque sur tous les points qui caractérisent l'hébreu et le phénicien. En prenant le même point de départ, M. Nöldeke aurait certainement acquis la même conviction, et cela d'autant plus facilement que lui-même finit par admettre la possibilité de considérer les destinataires des deux inscriptions du genre nouveau comme des Araméens ayant parlé primitivement l'hébreu. Des Araméens dont l'hébreu a été aussi la langue mère sont incontestablement des Hébreux en voie d'être araméisés, tels que je me représente en effet les Hébreux du IXe et du VIIIe siècle avant notre ère. Quant aux termes que M. Nöldeke croit hébraïques que mon savant ami espérait y trouver, ses pressentiments ne

l'ont nullement trompé, comme il peut s'en convaincre par l'aperçu précédent.

M. D.-H. Müller consacre à cette question un chapitre très étudié[1]. Jusqu'ici, dit-il, on avait regardé comme des traits caractéristiques du rameau araméen la dentalisation des sifflantes hébréo-phéniciennes, cependant les inscriptions gravées sur des tablettes cunéiformes, celles de Têma et de Zindjîrlî les maintiennent intactes; celles-ci ne montrent que le passage de ס en ק; on pourrait donc la classer dans la famille hébraïque, si ses formes grammaticales n'établissaient, selon lui, le caractère araméen de la langue de Sam'al. M. Müller n'admet pas la distinction entre l'araméen ancien et l'araméen nouveau supposée par M. Sachau et cherche à expliquer différemment le phénomène de la dentalisation. Pour examiner les formes grammaticales, il donne d'abord, en la complétant[2], la deuxième inscription de Barrekoûb qu'il met sans mot dire sur la même ligne que les deux autres grandes inscriptions, puis expose les marques d'araméisme qui y sont contenues. Malheureusement, les arguments qu'il présente reposent pour la plupart sur des lectures inexactes ou sur des interprétations insuffisamment mûries. Je les reproduis succinctement alinéa par alinéa, avec un numéro d'ordre et mes observations sur chacun d'eux.

Arguments de M. Mueller.	Mes observations.
1. L'article ה- si caractéristique du groupe hébréo-phénicien manque totalement; il est remplacé, surtout dans B II, par l'état emphatique dans les substantifs ארקא, שתיא, בנא et ביתא זנא, indice évident de formation araméenne. Dans les deux grandes inscriptions même on en trouve dans chacune un exemple : le mot בנא (H., 13) et זנה (Bar., 22).	1. L'assyrien manque aussi de l'article ה- et cependant il appartient au groupe hébréo-phénicien. Les exemples de l'état emphatique donnés ici sont tous tirés de l'inscription B II, A 11, qui est purement araméenne et ne préjuge rien relativement aux autres. Le mot בנא n'est pas l'ét. const. de בר, mais l'infinitif du verbe בני « construire ». Quant au זנה unique de Bar., 22, c'est un barbarisme commis par le lapicide araméen et qui ne prouve rien.

1. *A. I. S.*, p. 39-66.

2. L'opportunité de compléter conjecturalement une inscription qui est entre les mains du Comité oriental et d'autres encore n'est pas bien évidente.

2. Une autre particularité exclusivement araméenne est la formation de l'état absolu par ô que l'on rencontre assez fréquemment dans les deux grandes inscriptions :

אבירו (אבריתא) « puissance » (H., 13, 15, 17).

זכרי (זכרותא) « souvenir » (H., 13).

כבדי (כבדיתא) « honneur, renommée » (H., 11).

מזכרו (מזכריתא) « prix d'achat » (Bar., 10).

מלכו (מלכיתא) « royaume » (Bar., 17).

רויו (רויתא) « satiété » (H., 4), et probablement aussi

פנמו (פנמיתא)[1], nom propre fréquent.

3. Le pluriel se forme dans les petites inscriptions à la manière araméenne par *n* et non par *m* comme en hébréo-phénicien; l'état emphatique est יא-. Dans les deux grandes inscriptions cet état manque et l'état absolu se termine par ו comme dans plu-

2. Cette constatation de l'état absolu araméen repose malheureusement sur des lectures ou des interprétations insoutenables. Tous ces exemples se laissent facilement rectifier de la manière suivante :

אברו est en réalité אבְרֵךְ « ses forts, ses guerriers ».

זכרי est en réalité זִכְרֵי « ses monuments », le contexte est du reste très obscur.

כבדו est en réalité כִּבְרֵי « ses Cabires »; du reste כבד « honneur » est hébreu et non araméen.

מזכרי est en réalité מֵיכְרֵי « ses vendeurs »; l'orthographe pleine מיכרי est impossible et מכר « vendre » est hébreu.

מלכי est en réalité מַלְכֵי « ses messagers ».

רויו n'existe pas, le texte donne מִשְׁמְרִי « mon ordre ».

פנמי est un nom d'origine non sémitique.

3. Les petites inscriptions étant araméennes pour tout le monde, sont hors de question; mais le pluriel en *n* revient aussi en assyrien[2] et en moabite qui se rattachent à la branche hébraïque. Comme les grandes inscriptions, l'assyrien forme le plus souvent

1. L'idée de faire venir פנמו d'une racine פָּנַם et de voir dans la terminaison des noms hébréo-araméens נְשָׁמִי et מַלְכִי l'ét. abs. de נשמיתא, מליכיתא (*A. I. S.* p. 24, tombe par ce fait que le premier personnage est aussi appelé נְשָׁם (Néhémie, VI, 1 et 6), simplification observée également dans les noms nabatéens.

2. M. Muller dit lui-même : « Es darf jedoch nicht vergessen werden, dass auch das Assyrische den Plural auf *i* neben den auf *âni* bildet » (*A. I. S.*, p. 46, note 3). Après cela, il aurait été conséquent de retirer tout à fait l'argument n° 3.

sieurs dialectes araméens plus modernes. En tout cas, le rejet du *n* au pluriel se montre comme une particularité araméenne qui est connexe avec la formation de l'emphatique et constitue ainsi une caractéristique du rameau araméen.

4. Un autre indice de formation araméenne est זי usité comme pronom relatif et comme signe du génitif :

זי · המכת · נצב · ן (H., I) « qui a érigé cette stèle ».

נצב · ון · זי · קרבן (Bar., II) « cette statue que nous avons offerte ».

חר זי היה (H., 27) « tanière d'un fauve ».

5. Le signe de l'accusatif יתּ dans ייקמיתה est l'araméen יתּ, cf. לות, בית ; d'autres formes araméennes sont חד, היה et זכה (Bar., 22).

le pluriel par י, et si quelques dialectes araméens récents font de même, cela n'est d'aucune importance. En tout cas l'élimination du *n* n'est pas une particularité araméenne ; elle est tout à fait indépendante de l'état emphatique et est loin de constituer une caractéristique du rameau araméen.

4. Dans les grandes inscriptions זי n'a que le sens relatif comme l'a parfois le זה ou זו hébreu ; il n'y est jamais indice du génitif.

Ce זי est le relatif hébreu זה ; à la ligne 27, le relatif est le phénicien אש.

Cette traduction laisse à désirer et la restitution reste douteuse ; de plus, l'inscription est araméenne.

La lecture et la séparation des mots sont inexactes.

5. On ne disait certainement pas ייקמיתה, forme impossible même en araméen, mais ויקמיתה = héb. ויקם־אתו. חד, היה et זכה sont des intrus araméens et ne changent rien à la nature hébréo-phénicienne de l'hétéen.

M. Müller cherche ensuite à écarter les autres indices que j'ai fournis dans mon travail provisoire à l'appui de l'hébraïsme. Bien qu'il connaisse depuis des semaines ledit travail, il ne nomme pas l'auteur des arguments qu'il réfute, probablement afin de rendre la discussion plus impersonnelle[1]. Jus-

1. Je ne peux pas admettre la réfutation anonyme quand on ne conteste pas les faits signalés pour la première fois par l'adversaire. Or, tous les traits caractéristiques du langage de Sam'al dont j'ai appuyé mon opinion sont reconnus exacts par M. Müller, bien qu'il les explique autrement ; il aurait été tout simple de les citer en mon nom. La science, pour être équitable, doit observer la chronologie des idées en litige. Voici un exemple frappant de cette nécessité. Dès 1886, je ne cesse d'établir le sémitisme des Hetéens par des études et des notes qui ont paru dans

qu'ici tout le monde était d'accord que l'état absolu du pluriel féminin *ân*, l'infinitif *qal* avec le préfixe מ et la terminaison *ûn* du futur des verbes, étaient des caractéristiques foncièrement araméennes. Mais depuis que j'ai insisté sur l'absence de ces traits dans les deux grandes inscriptions de Sam'al, on paraît avoir fait la découverte que c'étaient des choses insignifiantes. Si l'idiome de Sam'al fait usage du ה hébreu au lieu de *an*, c'est, nous dit-on, que celui-ci est de formation secondaire; le manque du מ qui se rencontre aussi par-ci par-là dans d'autres dialectes araméens prouve seulement l'archaïsme de la langue; quant au défaut du *n* au futur, les exemples יאברו (Jérémie, x, 11; יחיטו (Esdras, iv, 10) et יאכלו (Papyrus d'Éléphantine, *C. I. S.*, II, 137), montreraient qu'un dialecte araméen peut aussi laisser tomber cette terminaison. On ne saurait donc pas, conclut M. Müller, tirer de ces faits une preuve positive contre le caractère araméen de la langue.

Je serais curieux de savoir, après tant d'éliminations trop commodes, ce qui resterait encore en fait de caractéristiques araméennes. Mais ne sortons pas de notre sujet. Les deux premières explications appartiennent à la linguistique préhistorique qui, étant bonne à tout faire, n'entre pas en ligne de compte : nous sommes en présence de l'araméen du VIII^e^ siècle et non de l'époque antédiluvienne que personne ne connaît. Les phénomènes de simplification observés dans des patois récents n'ont guère plus de valeur. Enfin, quant aux trois exemples cités pour justifier l'omission du *n*, ils sont visiblement dus à une inattention momentanée : יחיטו est un pur hébraïsme, les deux autres sont des subjonctifs évidents qui rejettent naturellement le *n*.

Après cet exposé circonstanciel, mon savant contradicteur m'excusera de ne point trouver des formes araméennes dans la grammaire de la langue de Sam'al; y a-t-il du moins un voca-

le *Journal asiatique* et dans divers autres périodiques. C'était alors une théorie audacieuse et dédaignée par les *autorités* de l'école hétéologique. Aujourd'hui, c'est-à-dire sept ans après, les colonnes de l'*Academy* fourmillent d'écrivains qui viennent de faire la grande découverte que les Hétéens, contrairement à ce que l'on pensait, étaient une population purement sémitique!

bulaire araméen? M. Müller répond affirmativement, et pour ce motif, il énumère dix-sept mots araméens d'une part et quatorze mots hébreux de l'autre. Comme on le voit, la majorité araméenne n'est que de trois, ce qui est bien maigre, et de plus, j'ai grande envie de me demander où ces prétendus Araméens sont allés chercher ces quatorze vocables hébreux. Allons cependant au plus pressé et envisageons un instant ces mots araméens; de plus, pour être très conciliant, admettons même leur caractère indigène, ce qui n'est certainement pas le cas réel.

Nous venons de dire que leur nombre monte à dix-sept; or, il faut absolument en défalquer : 1° מישי, הנר, רוו qui doivent se lire autrement; 2° אנה, רברבן et זי (génitif) qui ne se trouvent point dans les grandes inscriptions; 3° והה, אנש et זי (relatif) qui sont aussi hébreux; il n'en reste que neuf, savoir : אשר, בר, הוה, הויה, זנה, בצעה, מרא, פם(?), קרם, et avec le nom de nombre חד, dix.

D'autre part, M. Müller énumère quatorze mots exclusivement hébreux; ce sont : אלה, אנך, איש, בני, בה (de ברה), גם, זר, חיה (pour חיוה), חקק, ירה, לו, נתן (passé), פי (pour פם?), הרפי dont trois : בה, חיה et פי sont illusoires; il en reste onze.

Somme toute : *neuf mots araméens en face de onze mots hébreux : deux voix de majorité pour l'hébraïsme.*

Ce n'est pas tout : tandis que le capital araméen est incapable d'augmenter, M. Müller n'avait qu'à compulser son vocabulaire pour ajouter à celui de l'hébreu. Voici ce que j'y trouve après avoir éliminé les mots inexactement transcrits : אבר « fort », גבל « confins », הרג, הני, כבד « être honoré », מישה = héb. מִי שֶׁהוּא (?), מכר « vendre », נתן, עבד « labourer », קיר; en tout dix mots hébreux.

La comparaison fournit donc, d'après l'aveu de M. Müller lui-même, vingt et un mots hébreux en face de neuf mots araméens : une majorité de douze mots en faveur de l'hébraïsme.

Inutile d'ajouter qu'en réalité la majorité hébraïque est encore considérablement plus forte et la minorité araméenne

encore plus faible[1]. Tout le monde pourra s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur le vocabulaire qui termine ce travail.

La situation est bien nette, je pense : l'aramaïsme des deux grandes inscriptions ne peut se justifier au point de vue de la grammaire que par des suppositions arbitraires se réfugiant dans les brumes de la philologie préhistorique; au point de vue du vocabulaire, par un parti pris plus ou moins absolu sur le nombre réel des éléments hébréo-phéniciens qui constituent la langue du Sam'al.

Je terminerai ces notes additionnelles en exposant brièvement les opinions qui ont été émises dans les derniers temps relativement aux dentales araméennes qui répondent à des sifflantes dans le groupe sémitique du nord.

M. Th. Nöldeke, se fondant sur le parallélisme des dentales en araméen et en arabe, déclare ces sons primitifs et en fait venir les sifflantes hébréo-assyriennes par la voie d'une décadence phonétique; le passage de כ, ط, ظ en ז, צ, ש d'une part, en ד, ט, ת de l'autre, s'explique plus facilement que celui de ז, צ, ש en כ, ط, ظ, et ד, ט, ת; la transition de ש en ת lui semble surtout impossible. Il ne se charge pas d'expliquer comment le ص arabe a pu devenir ק en araméen archaïque et ץ dans l'araméen plus moderne[2].

Cette théorie oblige M. Nöldeke à considérer tous les textes araméens archaïques comme rédigés dans un dialecte influencé par l'hébreu ou par l'assyrien. S'il en est ainsi, l'araméen pur brillerait par son absence pendant les trois siècles (du IXe au VIe) qui nous ont livré les inscriptions les plus anciennes, ce qui serait bien extraordinaire; on peut ajouter que, du moment où

1. Des dix mots énumérés ci-dessus : אשר est l'assyrien *ašru*; בר est aussi hébreo-assyrien; כצץ aussi neo-hébreu אכצץ; ברא ancien chananéen, כם n'existe probablement pas; les vocables vraiment araméens se réduisent aux quatre suivants : חית, זנה, כדב et חד.

2. La conjecture qu'en hébreo-phénicien le צ se prononçait primitivement tantôt *s*, tantôt *ṣ* (*A. I. S.*, p. 40, note 2) ne repose sur rien. La transcription Σαε; pour צא, ainsi que celle de Καδυτις pour עזה, *Hazati*, vient de la prononciation vicieuse des Égyptiens. Le rapprochement de חריץ et Χαρσις prouve indubitablement que les nuances צ et ص n'existaient pas alors, car ce צ, témoin l'araméen חריץ, répond à un ص et devrait donner Χαρδις.

l'état de nos connaissances actuelles est notoirement incapable d'expliquer le passage de ס en ק et ע, on ne doit pas attribuer trop de poids à l'impossibilité d'expliquer la transition de ש en ת. Le mot de l'une et l'autre de ces énigmes est visiblement dans une nuance de prononciation que nous ne saisissons pas aujourd'hui et que nous saisirons peut-être demain. Il y a du reste bien des phénomènes qui ne seront peut-être jamais expliqués, sans cesser d'être par cela des faits réels.

M. D.-H. Müller croit également à l'originalité des dentales en araméen, mais il attribue les sifflantes des textes archaïques à l'insuffisance de l'alphabet pour rendre ces sons par des lettres adéquates. Cela revient à dire que, durant plusieurs siècles, les Araméens auraient écrit *z*, *s*, *ŝ* et prononcé *dh*, *t*, *t*; j'estime que l'on aura de la peine à le croire. Il paraît toutefois que, faute de mieux, le son ס eût été représenté plutôt par ס que par ש; puis il faudrait savoir comment, à un certain moment donné, les Araméens de la Syrie ont pu s'entendre avec leurs nationaux de la Babylonie, de l'Arabie, de l'Égypte et de l'Asie Mineure, pour modifier uniformément l'orthographe de leur langue; enfin, la réalité organique de ces mutations est prouvée par la transformation du ס d'abord en ק, ensuite en ע, transformation qui n'est certainement pas d'un ordre orthographique.

La troisième opinion est celle que j'ai émise dans un travail sur le premier fascicule araméen du *C. I. S.*[1] et qui, d'après ce que je vois, est partagée par M. Sachau. En m'appuyant sur les textes qui y sont publiés, j'ai établi pour la première fois l'ordre chronologique de la transition inégale des sifflantes araméennes en dentales ainsi :

1° Le ז s'est conservé intact jusqu'au IVe siècle et n'est devenu définitivement[2] ד que dans les textes de l'époque grecque;

1. *Revue des études juives*, tome XXI, p. 238. *Recherches bibliques*, fasc. 2, 1892.

2. Contre les dix exemples que j'y ai cités et dans lesquels le ז est conservé, on ne peut constater de l'époque assyrienne que le nom du roi de Damas écrit en cunéiforme *Dad-ad-ri* = 𒀭𒅗𒁀𒊑𒊑 , mais la vraie lecture de ce nom est probablement *Hadadri* = heb. בֶּן־הֲדַד (2 Rois, VI, 24). Deux

2° Le ש demeure intact aux temps assyro-babyloniens et se change en ה à l'époque perse[1];

3° Le צ passe en ק dès l'époque assyrienne; plus tard et selon les provinces, il se change en ע.

Ici j'ai simplement constaté des faits sans essayer de les expliquer; au lecteur de choisir entre l'évidence et l'hypothèse.

autres noms, הרעדר (*C. I. S.*, II, 77) et שבשעדרי (*ibid.*, 87) ont aussi un ד, mais, ainsi que le prouve la forme tardive du ה et du ם, ils sont sans doute plus modernes.

1. La lecture עתרעזה (*C. I. S.*, II, 52), dont le premier élément était identifié à עתתר = עשתר, est en réalité עזרעזה *Azri-'Uzza* « secours d'Ouzza »; la deuxième et la cinquième lettre ont une forme absolument identique.

J. Halévy.

(*A suivre.*)

L'Ode arabe d'Ochkonwân

PUBLIÉE, TRADUITE ET ANNOTÉE PAR M. CL. HUART.

L'auteur de l'*ode d'Ochkonwân* القصيدة الأشكنوانية est ʿAmîd-eddîn Esʿad ben Naçr el-Ançâri el-Abarzi[1], qui fut ministre de l'atâbek du Fârs Mozhaffer-eddîn Abou-Chodjaʿ Saʿd ben Zengî. Enfermé dans une prison d'État par le fils et le successeur de ce prince, Abou-Bekr ben Saʿd, dont le plus beau titre de gloire est d'avoir été le protecteur du poète persan Saʿdi, ʿAmîd-eddîn y charma ses loisirs forcés en composant cette *qaçîda*, où il employa, d'une façon fort brillante, toutes les fleurs de la rhétorique de cette époque. Son œuvre fut longtemps célèbre en Orient, surtout chez les lettrés persans qui se flattaient de cultiver les belles-lettres arabes; elle pénétra fort peu dans les pays de langue arabe proprement dite; et si, encore aujourd'hui, elle fait les délices de quelques rhétoriciens érudits versés dans la science des jeux d'esprit et de mots, c'est encore en Perse qu'il faut chercher ses derniers admirateurs[2].

Les événements qui donnèrent lieu à la composition de cette ode et la raison du nom qui lui fut appliqué ont besoin de quelques éclaircissements. Nous venons de dire que l'auteur de cette pièce avait été le ministre de l'atâbek Saʿd. En effet, il avait succédé dans cette dignité à Rokn-eddîn Çalâḥ Kermâni[3], qui avait été destitué. Le nouveau ministre paraissait en tous points digne de la place éminente que lui confiait l'atâbek de Chirâz. « Il était, dit Khondémîr, qui puise ses renseignements dans Waççâf, connu par l'abondance de son

1. Ainsi surnommé d'après le nom d'Abarz, canton du Fârs, suivant l'*Atech-Kédèh* de Lutf-ʿAli-Beg, éd. de Bombay, p. 8.

2. Un *medjmouʿa* ou recueil lithographié contenant les *Moʿallaqât* et diverses poésies arabes, paru en Perse en 1282 de l'hégire (1865 66), contient cette *qaçîda* et nous a fourni quelques variantes.

3. Mîrkhond, *History of the Atabeks*, etc., éd. W. Morley, p. 28; — Khondémîr, *Habîb us-Siyèr*, éd. lithogr., partie II, fasc. 1, p. 129.

La fortune lui fut fidèle jusqu'à la mort de l'atâbek Sa'd; mais l'avènement du fils de celui-ci, Abou-Bekr, fut le signal d'un revirement complet dans la situation du ministre. Le nouvel atâbek, élu à l'unanimité par les émirs et les principaux citoyens de Chirâz, était d'un caractère entièrement opposé à celui de son père. Autant celui-ci était d'une bravoure chevaleresque qui l'avait entraîné aux plus folles entreprises, autant Abou-Bekr était un esprit sage, pondéré, et en même temps fervent musulman et presque bigot[1]. Le premier soin du nouveau prince fut d'ordonner une enquête sur des actes que l'on reprochait au ministre de son père, et qui paraissent avoir été, non pas une de ces vagues accusations de concussion qu'il est de mode, en Orient plus que partout ailleurs, de jeter à tout ministre tombé, mais bien des imputations d'un caractère plus précis : on l'aurait accusé, paraît-il, d'avoir entretenu une correspondance suivie avec le roi du Khârezm[2] et de lui avoir donné des informations détaillées sur la situation de la principauté du Fârs[3]; en d'autres termes, on faisait peser sur la tête de l'infortuné la double accusation de félonie et d'espionnage. Abou-Bekr crut à cette délation et ordonna l'emprisonnement d'ʿAmîd-eddîn, malgré ses protestations de dévouement dont on nous a conservé un exemple dans ces vers, que l'ex-vizir aurait adressés au nouveau prince :

ای وارث تاج وملکت بر فرّ سعد
بخشندهٔ خدایرا بجان وسر سعد
بر من که چو نام تو بخویشتن نامم
محبوس مکن ایستاده ام بر سر سعد

« O héritier de la couronne et de l'empire du bonheur! Par bonté, au nom de Dieu, au nom de l'âme et de la tête de Sa'd, à moi qui, comme le dit mon nom, tant que je

1. Cf. ce que dit Price, *Chronological Retrospect*, etc., t. II, p. 427, qui suit ici le *Khoulâçat al-akhbâr* (Khoulâçat sic).
2. Wassâf, éd. Hammer, p. 156.
3. Khond[e]mîr, *Habîb as-siyar*, éd. Nassoukh, t. III, p. 14.

vivrai, me tiendrai debout comme un *élif* au commencement du mot *Sa'd*![1] »

Cette demande spirituelle ne fit pas revenir l'atâbek à de meilleurs sentiments à l'égard d'Es'ad. Voici d'ailleurs comment un document presque contemporain[2] raconte ces événements :

« Lorsque Sa'd ben Zengî mourut, la nuit qui précéda le mercredi 12 zou'l-qa'dèh 623 (4 novembre 1226), dans la forteresse de Béhânzâd[3], il se passa, à l'endroit d'ʿAmîd-eddîn, des événements connus de tout le monde que je me garderai bien de rapporter ici. L'auteur de cette ode fut déchu de ses dignités et de son rôle politique et fut arrêté le dimanche 1er zou'l-hidjjèh 623 (22 novembre 1226[4]); au bout d'un mois, il fut conduit dans la forteresse d'Ochkonwân, dans le Fârs, en compagnie de son fils Tâdj-eldîn Mohammed. Il y mourut seul, en djumâdha 1 ou 2 de l'année 624. C'est dans cette forteresse qu'il avait composé cette ode; et comme il n'avait pas d'encrier ni de plume (*qalam*) pour l'écrire, il la dicta à son fils Tâdj-eddîn, qui l'apprit par cœur[5]. Quand celui-ci fut mis en liberté[6], il la récita à mon père et maître Abou'l-Khéïr

1. Metre *roubâ'i*. Waççâf, *loc laud.* D'après Khondémir, ces vers furent composés alors que 'Amîd-eddîn était déjà emprisonné. Dans le dernier vers du quatrain, l'auteur fait allusion à son nom d'Es'ad, qui est le même que le mot *Sa'd* avec un *élif* prosthétique.

2. Ce document est le ms. arabe qui contient le commentaire de l'ode d'Ochkonwân, et dont nous nous sommes servi pour établir le présent texte. Il fait partie de la bibliothèque de notre savant ami Mirzâ Habîb el-Iṣfahânî, à Constantinople, dont on déplore la perte récente.

3. C'est le seul endroit où le nom du lieu de la mort de Sa'd soit indiqué. Nous ignorons d'ailleurs l'emplacement de cette forteresse.

4. Le 1er de zou'l-hidjje aurait dû tomber le 23 novembre, d'après les calculs de M. Wüstenfeld (*Vergleichungs-Tabellen*, p. 275); mais l'indication de la férie dans notre ms. prouve que, pour des raisons qui se sont présentées fréquemment dans l'Orient musulman (entre autres la nécessité de mettre d'accord les calculs astronomiques avec l'observation directe), le commencement de ce mois sacré avait été avancé d'un jour.

5. Comparez tout cela avec ce que dit Waççâf, p. 156 *ad calcem*, qui semble avoir eu sous les yeux le même texte que nous.

6. فلما أنزل proprement : Lorsqu'on le fit descendre (de la forteresse). Waççâf a traduit comme nous. La description de la localité que nous donnons plus loin fera comprendre la justesse de cette expression.

Mas'oûd ben Mahmoûd ben Abi'l-Fath es-Sirâfi[1], cousin maternel d'Amîd-eddîn. Ce dernier mit les vers en ordre » (car certains avaient été placés les uns avant les autres, ajoute Waṣṣâf, de sorte que la suite des idées et l'ordre logique des mots ne se retrouvaient plus), « et considéra comme une bonne fortune de les avoir entendus et d'en pouvoir prouver l'origine[2]. Ces vers devinrent célèbres dans le Khorasân et l'Irâq, et jusqu'en Syrie, où des personnes dignes de foi m'ont assuré qu'ils étaient dans la bouche de tout le monde. »

Là s'arrête le rapport de celui qui nous a transmis l'ode d'Ochkonwân. L'historien Waṣṣâf va heureusement compléter nos renseignements : « Les gens de mérite et les littérateurs des différentes contrées manifestèrent un désir sincère de la lire et de l'examiner. Notre grand maître Qoṭb-eddîn Mahmoûd, fils de Çafiyy-eddîn (Abou'l-Khéir Mas'oûd, qui pour le mérite et la piété était unique à son époque, écrivit sur cette ode un ample commentaire, dans lequel il expliqua les raisons des formes grammaticales et l'arrangement, bon ou acceptable, des phrases au point de vue de la pensée et de l'exposition du sujet. L'éloquence de cette pièce de vers, aussi brillante qu'un joyau, sa perfection, sa célébrité si considérable n'ont pas besoin d'être expliquées à nos contemporains[3]. »

Ochkonwân était l'une des trois forteresses qui marquaient le site d'Istakhr. Si ce nom ne nous avait pas été conservé par le titre même de l'ode d'Amîd-eddîn, ainsi que par le vers 39[4] du poème, on aurait peine à le reconnaître dans les transformations qu'il a eu à subir par la suite des siècles et les erreurs des copistes. Les géographes arabes appellent cet endroit *Ichkenwâr*[5]; ils paraissent n'avoir eu que de fort minces renseignements sur cette localité, car ils en font une

1. L'auteur de notre ms. est donc le fils de cet Abou'l-Khéir. Il se nommait Qoṭb-eddîn Mahmoûd comme nous allons le voir. Waṣṣâf ajoute aux noms et surnoms d'Abou'l-Khéir ceux de Çafiyy-eddîn.

2. واسمع بحظه واسمعه.

3. Waṣṣâf, *Tarikh*, p. 155.

4. Ainsi cité par Yâqoût, *Lexicon geogr.*, éd. Wüstenfeld, t. I, p. 281; *Merâṣid el-Ittilâ'*, éd. Juynboll, t. I, p. 68; M. Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, p. 39.

ville et ne disent rien du site très particulier de Persépolis. Les auteurs persans et le polygraphe turc qui les a résumés sont un peu plus explicites. Commençons par ce dernier. D'après Hadji-Khalfa, « il y avait à l'intérieur d'Istakhr plusieurs constructions, des champs et des bourgades, ainsi que trois forteresses formidables placées chacune sur le sommet d'une montagne. On appelait l'une *Istakhr*, l'autre *Chikestèh* et la troisième *Chikérân* شيكران; le tout se nommait *les Trois Coupoles* اوچ كنبد[1] ». Hadji-Khalfa a traduit en effet en turc le terme persan de سه گنبدان que l'on trouve dans un vers de Firdausi[2] :

سه گنبدان وتخت گزین
نشستنگه شاه ایران زمین

« Aux trois coupoles et à Istakhr l'élue, capitale des rois de Perse. »

Hamdullah Mostaufi dit que « Istakhr possède trois forteresses solidement établies sur le sommet de trois montagnes; l'une s'appelle *Istakhr* (proprement dite), la seconde *Chikestèh* et la troisième *Chenkoûl* شنكول. L'ensemble se nomme *sèh-Gounbèdân* ou les Trois Coupoles[3] ». Le même auteur dit un peu plus loin, en parlant de la même cité : « On l'appelait, dans les anciens temps, les Trois Coupoles, parce que les forteresses de Chikestèh et de *Sengwân* سنكوان sont établies à l'entour d'elle[4]. » L'auteur du *Zinet-el-Médjâlis*, qui avait vu de ses propres yeux les environs de Persépolis, nous dit qu'il y a là « trois forteresses solides, construites (chacune) sur le sommet d'une montagne élevée, de telle sorte que le spectateur s'imaginerait que ces montagnes ont été ainsi façonnées par l'art du tourneur. Cet endroit est aussi connu

1. *Djihân numâ*, éd. de Constantinople, p. 265.

2. Cité par Waṣṣâf, éd. de Bombay, p. 151. Cf. Mirkhond, *History of the Atabeks*, éd. Morley, p. 31; Khondémir, II, 4, p. 129. Le vers de Firdausi est rapporté sous une forme différente dans les deux derniers ouvrages.

3. *Nozhet-el-Qoloûb*, f° 221 r° (ms. de notre collection).

4. *Id. opus*, f° 215 r°.

sous le nom des *Trois Coupoles*, (à savoir) la forteresse d'Istakhr, celle de *Chekwân* et celle de Chikestèh (ou la forteresse brisée). A l'époque actuelle, il ne reste d'habité que la forteresse d'Istakhr et le village de Ser-Khasgoûn où il y a environ cent maisons[1] ». Un peu plus loin, parmi les citadelles qui couvrent le pays de Fârs, Medjdi ne manque pas d'énumérer à nouveau les forteresses « d'Istakhr, de Chikestèh et de *Chenqoucân*[2] ».

Ḥasan-Khân, savant persan contemporain, qui a publié à Téhéran, sous le titre de *Mir'ât oul-Bouldân-i Nâçiri*[3], un dictionnaire géographique compilé d'après les anciens auteurs, s'étonne à bon droit que les géographes orientaux ne disent presque rien de l'une des plus célèbres forteresses du Fârs et que les quelques renseignements qu'on possède sur ce sujet viennent des historiens[4]. Comme c'est surtout *Waṣṣâf* qu'il cite, et que les passages qu'il lui a empruntés viennent d'être reproduits par nous, il n'y a pas lieu d'y revenir. Nous ferons seulement remarquer que l'identification du nom de *Chekwân*, *Chenqoucân* ou *Chenkoûl* (cette dernière forme étant de toute évidence une faute du copiste) avec Oshkonwân ne fait pas l'ombre d'un doute pour le consciencieux Ḥasan-Khân[5].

Les voyageurs européens qui ont été à Persépolis ne sont pas fort nombreux. D'ailleurs, préoccupés des ruines des palais des anciens rois de Perse, ils ont peu prêté attention au paysage. Le site est pourtant remarquable. Le peintre

1. Medjdi, *Zînet-el-Médjâlis*, 9e partie, 2e sect., f° 193 r°. Ce même passage est cité également par M. Barbier de Meynard, *Dict. géogr. de la Perse*, p. 18, note 2. Dans le texte lithographié du *Zînet*, il faut évidemment corriger خراسی, qui ne signifie rien, en خراطی « art du tourneur ».

2. Medjdi, *Zînet*, f° 194 v°.

3. Lithographié. Le 1er volume a paru en 1294 hég. (1877).

4. *Mir'ât oul-Bouldân*, t. I, p. 42 v° اشکنوان.

5. *Mir'ât*, t. I, p. 70, v° اصطخر. On peut ajouter à ces renseignements qu'une des conditions du traité fait entre Mohammed Khârezm-Châh et Tatadek Sa'd était, entre autres, que celui-ci livrerait aux préposés du sultan les forteresses d'Istakhr et d'Oshkonwân (Mirkhond, *History of the Atâbeks*, p. 31; Khondemir, *Habib us-Siyèr*, II, 4, p. 129).

Eugène Flandin a vu et décrit « les trois monts Istakhr. Dans la partie occidentale de la plaine du Merdâcht, là où elle se rétrécit et se trouve fermée par les montagnes du Louristan, on aperçoit trois masses de rochers qui se suivent presque en ligne droite et très rapprochées l'une de l'autre; on les remarque à leurs formes étranges et semblables qui, de loin, figurent un cône tronqué : Ces trois éminences portent les noms de Khôu-Istâkhr, Khalèh-Istâkhr, ou encore Khôu-Rhamgherd, c'est-à-dire *monts Istâkhr*, ou *citadelle d'Istâkhr*, ou bien *monts isolés*[1]. Ces trois éminences sont espacées entre elles de deux à trois kilomètres; dans les intervalles qui les séparent, on retrouve, se dirigeant de l'une à l'autre, des traces de fondations, et même quelques portions de mur qui s'élèvent au-dessus du sol... Celui (le mont) du milieu, que les habitants désignent sous le nom particulier de *Khâlèh-Serb, forteresse du cyprès ou du cèdre*[2], porte encore à son sommet des vestiges qui ne laissent pas de mériter quelque attention... (Il) porte sur un plateau élevé de quatre cents mètres environ au-dessus de la plaine, et d'une circonférence de deux mille cinq cents mètres, les restes d'une construction solide en pierre... A la fin du XXI[e] siècle (?), il existait là encore une citadelle, car des écrivains de cette époque rapportent que l'on y enfermait les prisonniers d'état, d'autres disent que Châh-Abbâs en fit le siège et lui donna l'assaut pour y saisir un chef du Fârs qui s'était révolté contre lui[3]. La position de Khalèh-Serb, qui réunit toutes les conditions désirables dans un poste militaire, a dû certainement

1. La transcription des noms cités est particulière à Flandin, *Khôu* correspond à *Koûh*, et *Khalèh* à *Qal'èh*. Il est difficile de deviner d'où provient le sens d'« isolé » donné au troisième nom : *Râmgerd* paraît être un nom propre. On le trouve mentionné, sous la forme رامجرد, par Mostaufi, *Nozhet*, f° 211 r° (ms. de notre collection); c'est un endroit qui formait l'une des extrémités du circuit de Persépolis.

2. Transcription inexacte des mots قلعهٔ سرو.

3. L'auteur fait probablement allusion à la campagne de Châh 'Abbâs I[er] contre Ya'qoûb-Khân, qui s'était fortifié dans Istakhr, en l'année de la Panthère du cycle duodénaire, correspondant à 999 hég. (1590-91), 4[e] année du règne du sultan Çéfèwi (*Alem-ârâï-Abbâsi*, ms. de notre collection, t. II, f° 62 r°).

lui donner de l'importance, surtout dans les temps anciens. L'escarpement et la hauteur du rocher sur lequel était assis le fort devaient en rendre, autrefois comme aujourd'hui, l'approche des plus difficiles. Ne sachant comment expliquer la construction d'une citadelle sur ce plateau presque inabordable, les Persans disent que ce sont des chèvres qui y portèrent tous les matériaux[1] ».

Ainsi, c'est à Persépolis même, en face des restes magnifiques des palais des Achéménides, que se passa la tragédie à l'occasion de laquelle ʿAmîd-eddîn écrivit l'ode d'Ochkonwân. Il ne faut pas trop s'étonner que ce littérateur ait choisi l'arabe pour exprimer les sentiments qu'il ressentait en se voyant emprisonné et menacé de mort, au lieu du persan, sa langue maternelle; on sait la vogue dont jouissaient à cette époque les lettres arabes sur tout le territoire de l'Irân. Sans compter les *diwâns* de Khâqâni et de Saʿdi, dont on connaît, au moins de réputation, les magnifiques *qaṣîdahs* arabes, il nous suffira de rappeler les noms de Râghib d'Ispahan[2], l'auteur des *Mohâdharât*, et de Zakariyâ Qazwîni, l'auteur de l'*ʿAdjâ'ib el-Makhloûqât*[3], deux œuvres remarquables de la littérature arabe, qui remontent à cette époque, pour indiquer en quel honneur était tenue l'étude de la langue arabe.

Il y a en persan une *qaṣîdah* dont le sujet rappelle celui de l'ode d'Ochkonwân, c'est la حبسيّه de Khâqâni. Cependant on ne peut guère citer qu'un seul passage de neuf vers où l'œuvre d'ʿAmîd-eddîn semble s'inspirer du célèbre disciple d'Abou'l-ʿOlâ de Guenjèh. Ce sont les vers 15 à 23, où le poète compare ses chaînes à des serpents qui l'enlacent et le mordent. Les vers 7 à 9 de l'ode de Khâqâni roulent sur la même idée; seulement tout l'avantage est ici pour le poète persan : « Tu as vu le serpent enroulé dans l'herbe, regarde (maintenant) le reptile qui enlace mes jambes, réduites à l'état de brins de paille. Jette les yeux sur les dragons roulés en

1. E. Flandin, Relation du *Voyage en Perse* de Flandin et Coste, t. II, p. 140.
2. Hammer, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, p. 87.
3. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. III, p. 449.

anneaux et engourdis dans les pans de ma robe; je n'ose pas bouger de peur de les réveiller. La main du *maréchal ferrant* me livra aux serpents de Zohhak; à quoi me sert donc le trésor d'Ifridoun, déposé au fond de mon cœur sagace[1]? » On n'a qu'à comparer ce passage avec celui qu'a tracé 'Amîd-eddîn.

Une dissertation sur l'ode d'Ochkonwân serait, à notre sens, déplacée ici. Cette pièce vaut sans doute peu par elle-même; il faudrait, pour la mettre en pleine valeur, la comparer avec les œuvres du même genre que son époque a vues éclore. On nous saura gré de nous borner à faire cette simple remarque : au milieu des enfantillages d'un style contourné, diffus et rempli de formules de convention apprises à l'école, entre les puérilités d'une rhétorique à la fois baroque et futile, il passe parfois, croyons-nous, comme un souffle de vraie et de franche poésie, par exemple dans la description de la vallée où fréquentent les colombes, au début de la pièce, ou dans l'épisode du navigateur qui sombre au moment d'entrer au port. La pensée du poète avait des ailes, mais hélas! son essor était bien restreint, car elle était rivée au sol, non par les chaînes de la prison de Persépolis, mais par le lourd fatras des rhéteurs et leurs vaines formules.

1. Traduction de M. de Khanikof, *Mémoire sur Khâqâni*, *Journal asiatique*, 1865, I, p. 351.

(*A suivre.*)

INSCRIPTIONS FUNÉRAIRES PALMYRÉNIENNES

(Avec une planche.)

I

Bas-relief en pierre, palmyrénien, représentant deux personnages : une femme et un enfant à sa droite. La femme, dont on ne voit que le buste, est dans l'attitude ordinaire des statues palmyréniennes, c'est-à-dire la tête appuyée sur la main gauche. Le front est couvert d'un bandeau et les cheveux sont soigneusement ondulés. Par la richesse du costume et la finesse de l'exécution, quoique de basse époque, on voit qu'il s'agit d'une femme de distinction. L'enfant est debout, la main gauche contre la poitrine, et la main droite tenant une pomme de pin.

Double inscription en caractères palmyréniens de la fin du IVe siècle.

A droite, entre l'enfant et la femme :

חירן	Haïran
בר מרדא	fils de Marda
חבל	Hélas!

Haïran ou, suivant la transcription ordinaire du ח. *Ḥaïran,* est un nom bien connu dans l'onomastique palmyrénienne, la vrai prononciation nous est donnée par le grec Αἰράνης; *Marda* est un nom nouveau qui rappelle le מרד *Mered* hébreu (I Chroniques, IV, 17).

Au point de vue paléographique on peut remarquer la forme cursive du ח qui se rapproche du *ḥet* syriaque et la forme particulière du *lamed*.

A gauche de la dame :

בתמלכו	Batmalkou
בת מלא	fille de Malê
חבל	Hélas!

Batmalkou « fille de Malkou » est un nom également nouveau, mais il est formé d'un nom propre *Malkou* מלכו, qui est très fréquent à Palmyre (voir le Dictionnaire de Ledrain *s. v.*); la terminaison *ou* est une forme nabatéenne que l'on trouve souvent employée dans les noms propres. Batmalkou est un composé analogue à *Batzabina*, le nom de la fameuse Zénobie. La forme du *tau* est curieuse.

I
IV
III
V.

Malê est déjà connu, nous l'avons en transcription grecque sous la forme Μαλῆς.

Ce bas-relief, d'une dimension d'environ 0m,70 sur 0m,60, dépend de la collection de M. Feuardent, antiquaire à Paris.

II

Buste d'homme barbu sur un fond de draperie; il tient de la main gauche une feuille de laurier et, de l'autre, maintient sa chlamyde. A gauche inscription en quatre lignes :

לימחא	Limaḥa
בר	fils
שמעון	de Siméon
חבל	Hélas!

Limaḥa est encore un nom nouveau qui n'a rien de sémitique. Quoique le *iod* soit d'une grosseur démesurée (on en trouve cependant quelques exemples, notamment dans le mot Hauran ci-dessus), la lecture de ce nom propre n'est pas douteuse. (Collection particulière.)

III

Buste de femme de distinction, remarquable par la richesse de la coiffure et du costume; elle tient son voile de la main gauche et, de la droite, elle ramène le péplum sur la poitrine. A droite une inscription en caractères cursifs d'une lecture difficile, sur quatre lignes. Je crois pouvoir proposer :

...ימקו	... imaqou
ברת	fille
בבילקא	de Basilicus
.....	.....

Le premier nom a toutes les apparences d'un mot en *ou* ou en *i*, terminaisons qui sont toutes les deux employées pour des noms féminins : Halphou, Makkaï, Athi, etc.

La lecture du troisième mot est très incertaine : la première lettre peut être un ב ou un פ; la fin du mot, qui paraît moins douteuse, לקא, et qui rappelle בולקא, Bolqa, הפקא, ἵππικος, m'a suggéré l'idée que le mot entier pourrait être, comme ce dernier, un emprunt du grec Βασιλικός. Quant à la quatrième ligne je n'ai rien pu en tirer.

Ce bas-relief en marbre dépend de la collection du Louvre et est exposé dans la salle des antiquités asiatiques à Paris.

IV

Buste d'un jeune homme enveloppé dans sa chlamyde, la main droite soutenue par un des plis.

Inscription en quatre lignes. Le commencement de la première est effacé.

יצא...	...ica
בר בכור	fils de Bakour
ברעא	(fils de) Bara'a
חבל	Hélas!

Vu l'état de la pierre, il est impossible de restituer le nom propre de la première ligne; sur les autres la restitution était facile.

Le nom propre *Bakour* (lecture préférable à celle de : בפור *Baphour*) est inconnu en palmyrénien, mais il rappelle l'hébreu בכר ou בכור « premier né ».

Je lis à la troisième ligne Bara'a ברעא, en un seul mot, et je supplée le mot בר « fils » qui manque quelquefois dans une série généalogique et que le lapicide a pu négliger ici d'autant plus que le nom qui devait suivre commençait par בר. Bara'a est également inconnu en palmyrénien, mais on trouve en hébreu le nom ברע Bera' qui est celui d'un roi de Sodome. (Collection particulière.)

En résumé, nos inscriptions nous font connaître six noms nouveaux dans l'onomastique palmyrénienne : Marda — Batnalkou — Limaṯa — Basilicus? — Bakour et Bara'a.

V

J'ajoute ici, bien que ce soit un monument d'une tout autre époque, la mention d'une inscription qui se trouve sur un cône de chalcédoine octogonal, d'origine perse : la scène représente un prêtre debout devant un autel, en haut un croissant; dans le bas la légende en caractères araméens :

לבלשלם Li-Belshillem

« Ce sceau appartient à Belshillem. »

Une partie du *shin* et du second *lamed* a été enlevée par l'usure de la pierre sur le rebord.

Le nom propre *Belshillem* « Bel a récompensé » est un nom propre araméen. Sous cette forme c'est un mot nouveau, mais il existe d'autres noms théophores composés avec שלם.

Par l'écriture et par le style, ce petit monument doit remonter au VI^e^ siècle avant J.-C. (Ma collection particulière.)

E. Drouin.

NOTES ET MÉLANGES

Une Inscription de Babylone en caractères araméens

PAR H. POGNON, CONSUL DE FRANCE A BAGDAD

M. Schoendoerffer, ingénieur en chef des ponts et chaussées, a bien voulu me communiquer et m'autoriser à publier une inscription en caractères araméens tracée sur un fragment de brique trouvé par lui il y a quelques années à Babylone, alors qu'il était attaché au service du gouvernement ottoman.

En voici la reproduction :

Les inscriptions araméennes des briques de Babylone ont généralement très peu d'intérêt : elles ne contiennent guère que des noms propres ou de courtes légendes incompréhensibles, et celle qui nous occupe ne fait pas exception à la règle. Elle a été imprimée au moyen d'un timbre sur la brique crue; les caractères en relief sont contenus dans un rectangle tracé en creux et me paraissent devoir être transcrits ainsi : חרכע ou הרכע. Le premier caractère est assez mal imprimé, et le second, que je lis ר, pourrait aussi être un ד. D'après les renseignements qui m'ont été donnés par M. Schoendoerffer, cette courte légende se trouvait sur un fragment de brique irrégulier paraissant avoir appartenu à une brique de construction qui devait avoir à peu près les dimensions de celles de Nabuchodonosor; pour rendre ce fragment plus transportable, on l'a scié en carré. D'après les formes des lettres, notamment du ע ouvert qui termine l'inscription, je crois que ce texte est bien postérieur à Nabuchodonosor : aucun caractère cunéiforme ne se trouvait du reste sur la brique.

Que veut dire חרכע ou הרכע? Je l'ignore; et, comme on le fait toujours en pareil cas, je serais porté à y voir un nom propre.

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Le Règne de Lebna-Dengel.

Texte éthiopien tiré du ms. 141 de la Bibliothèque nationale de Paris et traduction.

Le manuscrit éthiopien n° 141 de la Bibliothèque nationale de Paris contient une chronique analogue à celle que M. Basset, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, a publiée dans le *Journal asiatique* de 1881[1] d'après le manuscrit 142, mais plus abrégée pour certains règnes. Ces deux manuscrits sont de la même époque, le XVIII[e] siècle. Le premier offre des variantes ainsi qu'un certain nombre de notes marginales écrites d'une autre main[2], qui peuvent avoir leur importance dans des documents historiques, et c'est pour cela que j'entreprends d'en donner dans cette revue des extraits dont chacun comprendra les annales d'un roi.

Mais, comme l'indique le titre général sous lequel je place ces articles, je n'ai d'autre intention que de rassembler des matériaux pour l'histoire d'Éthiopie. Je ne crois pas que le moment soit venu d'écrire cette histoire: je ne pourrais actuellement que reproduire les notes que M. Basset a insérées dans son excellent travail et je préfère y renvoyer le lecteur désireux d'avoir de plus amples renseignements sur les rois d'Abyssinie. Je me bornerai donc, sauf pour les parties encore inédites, à signaler les différences qui existent entre le nouveau texte et celui du manuscrit 142, ainsi qu'entre ma traduction et celle de M. Basset que je désignerai par la lettre B. Cette traduction sera évidemment la même pour les passages semblables dans les deux écrits.

Lebna-Dengel ou Wanag-Sagad, appelé Dawit par Bruce[3], régna trente-deux ans et trente-deux jours, de 1508 à 1540.

1. *Études sur l'histoire d'Éthiopie*. (Tirage à part en 1882. Paris, Imprimerie nationale.)

2. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 211-214.

3. Bruce l'appelle David III (*Voyage aux sources du Nil*, traduction Castera. Londres, 1791, t. IV, p. 189). D'après cet auteur David II aurait régné de 1380 à 1409.

Ses annales ne mentionnent rien touchant les dix-huit premières années de son règne. Elles commencent seulement à la dix-neuvième et nous renseignent, autant que savent le faire les Éthiopiens, sur les guerres qui eurent lieu entre les musulmans de l'Est et ce roi pendant la période de treize ans qui s'écoula jusqu'à sa mort.

Je profite de cette occasion pour annoncer que l'infatigable professeur de l'École des lettres d'Alger dont je viens de parler prépare en ce moment une édition du فتوح الحبشة, *la Conquête de l'Abyssinie*, de Chehab-Eddin, un écrivain musulman contemporain de Lebna-Dengel, qui nous fournira sans doute de nouvelles informations pour cette époque.

(Ms. 141, fol. 13 v°) ..... ግብአተ ፡ ሀገር ፡ በእደ ፡ ፀር ፡ ተወ ጥነ ፡ በመንግሥተ ፡ ወናግ ፡ ሰገድ ፡ ዘውእቱ ፡ ልብነ ፡ ድንግል ፡ (en note, au bas de la page : ልብነ ፡ ድንግል ፡ ወልዱ ፡ ለናዖድ ፡ ውእቱ ፡ ወስመ ፡ መንግሥቱ ፡ ወናግ ፡ ሰገድ ፡ ወናግሂ ፡ ብሂል ፡ አንበሳ ፡ ውእቱ ፡) በ፲ወ፱ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ሖረ ፡ ደልሐን ፡ መልአከ ፡ ጎያሉ ፡ ምድረ ፡ አደል ፡ ወማህረክ ፡ ንዋየ-ሙ ፡ (fol. 14) ወፂወወ ፡ አንስቲያሆሙ ። ወእንዘ ፡ ይትመየጥ ፡ ዲግኖ ፡ ግራኝ ፡ ወሚጠ ፡ ፄዋዬ ፡ ወምህርክሁ ። ወእምዝ ፡ በ፱ዓመት ፡ ወበ፲ወ፯ዓ መተ ፡ መንግሥቱ ፡ ለልብነ ፡ ድንግል ፡ መጽአ ፡ ግራኝ ፡ አስከ ፡ ሠመርማ ፡ ወተዋብዓ ፡ ንጉሥ ፡ ምስለ ፡ ሠራዊቱ ፡ ወሰደዱ ፡ እስ ከ ፡ ሸምብራ ፡ ሑሬ ፡ ወገብሩ ፡ ፀብዓ ፡ በዘየ ፡ አመ ፡ ፲ወ፯ለመጋ ቢት ፡ ወኃልቁ ፡ ብዙኃን ፡ መኳንንት ፡ ወሞቱ ፡ እለ ፡ እዱግ ፡ ራስ ፡ ግኅፀንቶ ፡ ወገብረ ፡ መድኅን ፡ ሸዋ ፡ ራስ ፡ ዓምዱ ፡ ጸፈላም ፡ ሮ ቤል ፡ ወአሴር ፡ ወቀተለ ፡ ካልአነ ፡ ብዙኃን ፡ ወሖረ ፡ ብሔሮ ። ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ በ፱ዓመት ፡ አመ ፡ ፲ወ፯ለጥር ፡ ተንሥአ ፡ እ ምድረ ፡ አደል ፡ ወበጽሐ ፡ ደዋሮ ፡ አመ ፡ ፲ወ፪ ፡ ለየካቲት ፡ በከ መ ፡ ሰብአ ፡ ውእቱ ፡ ብሔር ፡ ወገብረ ፡ ፀብዓ ፡ በአያፈርስ ፡ አመ ፡ ፎለሚያዘያ ። ወሞቱ ፡ ራስ ፡ አስላም ፡ ሰገድ ፡ ወተክለ ፡ ኢየ ሱስ ፡ ወብዙኃን ፡ መኳንንት ፡ ወመላክ ፡ ለሸዋ ። ወአመ ፡ ፳ወ ፬ለሐምሌ ፡ አውዓያ ፡ ለደብረ ፡ ሊባኖስ ፡ ወአመ ፡ ፭ለናሐሴ ፡ ሞ ተ ፡ ራስ ፡ ወሰን ፡ ሰገድ ። ወእምዝ ፡ በ፱ዓመት ፡ ኃለፈ ፡ ንጉሥ ፡

ምድረ ፡ አምሐራ ፡ ወነበረ ፡ በሐጓ ። ወአመ ፡ ሸወፏለጥቅምት ፡ ተሰደ ፡ ንጉሥ ፡ እምሀየ ። ወአመ ፡ ፯ለጎዳር ፡ አውዓዮሙ ፡ (on march) ፡ ግራኝ ፡ በእሳት ፡ ለመካነ ፡ ሥላሴ ፡ ወለደብረ ፡ ነጐድጓድ ፡ ወለአትሮንሰ ፡ ማርያም ። ወአመ ፡ ፲ወ፪ ፡ ለጎዳር ፡ ውዕየ ፡ ገሰተ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወአመ ፡ ፯ለታኅሣሥ ፡ ውዕየ ፡ ደብረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወአመ ፡ ፲ለታኅሣሥ ፡ ተበርበረት ፡ ሐያቅ ፡ መካነ ፡ ሰማዕት ፡ እስ ጢፋኖስ ፡ ወዘንተ ፡ ገቢሮ ፡ ሖረ ፡ ብሔሮ ፡ ወነበረ ፡ ዓመተ ፡ ፍጹመ ። ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ በወርኃ ፡ ሚያዝያ ፡ ወበርበራ ፡ ለወረወር ፡ ወከረመ ፡ በሀየ ፡ ወኮነ ፡ አሜሃ ፡ ሸወሸዓመተ ፡ መን (fol. 15) ግሥቱ ፡ ለልብነ ፡ ድንግል ፡ ወዓዲ ፡ አመ ፡ ሸወ፯ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ወረደ ፡ ትግሬ ፡ በወርኃ ፡ ጥቅምት ፡ ወተቀበልዎ ፡ ሰብአ ፡ ሲራ ፡ ወሰራዌ ፡ ንጉሥኒ ፡ ክረመ ፡ በደምብያ ፡ ወተንሥአ ፡ እምሀየ ፡ በወርኃ ፡ ጥቅምት ፡ ወበጽሐ ፡ ወገራ ፡ ወኆለፈ ፡ እምሀየ ፡ በወርኃ ፡ ታኅሣሥ ፡ ወገብረ ፡ ፍናተ ፡ እንተ ፡ ጸለምት ፡ ወበጽሐ ፡ አክሱም ፡ ወበሀየ ፡ ገብረ ፡ በዓለ ፡ ጥምቀት ፡ ወእምሀየ ፡ ተመይጠ ፡ ወገብረ ፡ ፍናተ ፡ እንተ ፡ ጸገዴ ። ግራኝኒ ፡ ተለዎ ፡ ድኅሬሁ ፡ ወአውዓያ ፡ ለመቅደሰ ፡ አባ ፡ ሳሙኤል ፡ አመ ፡ ሸወ፫ ለጥር ፡ ወኆለፈ ፡ እምሀየ ፡ ወበጽሐ ፡ መዘጋ ፡ ወተራከበ ፡ ምስለ ፡ መክትር ፡ ወተቀበልዎ ፡ ወመርሐዎ ፡ እስከ ፡ ደምብያ ። ንጉሥኒ ፡ ገብረ ፡ ፍናተ ፡ እንተ ፡ ደራ ፡ መለሳይኒ ፡ ተለዎ ፡ ድኅሬሁ ፡ ወተራከበ ፡ በፈለገ ፡ (fol. 15 v°) አባዊ ፡ ወተፋጠጡ ፡ አመ ፡ ሸወፏለየካቲት ፡ ወሞተ ፡ ዓቃቤ ፡ ሰዓት ፡ ነገደ ፡ ኢየሱስ ፡ ወወልዱ ፡ ብእሴ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወቀኝ ፡ ጓታ ፡ ወሰን ፡ ጌ ፡ ወከልአን ፡ ብዙኃን ፡ ወጠፍዓ ፡ ንዋያ ፡ ብዙኅ ፡ ወበ ፡ ዘተፄወዉ ። ወአመ ፡ ሸወ፯ለሰኔ ፡ ሞተ ፡ እዶሌ ፡ ወቀተሎ ፡ ተስፋ ፡ ልዑል ፡ እቃዕነ ፡ ሰራዌ ፡ ወለተስፋ ፡ ልዑል ፡ ቀተሎ ፡ እባስ ፡ ቤሐምሌ ፡ ወሞቱ ፡ ብዙኃን ፡ እምሰብአ ፡ ሰራዌ ። ወበሸውኒዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ተፋጠጠ ፡ ንጉሥ ፡ ምስለ ፡ ስምዖን ፡ በእምኃራ ፡ አመ ፡ ፲ወ፱ለጎዳር ፡ ወሞተ ፡ ግዕቀበ ፡ እግዚእ ፡ ወጽራጅ ፡ ግሰረ ፡ ተክለ ፡ ሥሉስ ፡ ወቴምድሮስ ፡ ወተወደዓ ፡ አስራኤል ፡ ወውዕየት ፡ አክሱም ፡ ወሃሌሉ ፡ በልክል ፡ ወለጋሰ ፡ ወደብረ ፡ ከርቤ ፡ ወከልአን ፡ ብዙኃን ። ወመለሰይኒ ፡ ንርገ ፡ እንተ ፡ መዘጋ ፡ ወወገፉ ፡ ወተፋጠዓ ፡ ምስለ ፡ ሳሙ

(fol. 16 r°)ል ፡ ወልደ ፡ ተስፋ ፡ ኢየሱስ ፡ አመ ፡ ፲ወ፱ለሚያዝያ ፡ ወተመውአ ፡ ሳውል ፡ ወሞቱ ፡ አዝመች ፡ ዮሐንስ ፡ ወገንዘቡ ፡ ወ ቡለ ፡ ወመለከን ፡ ለስሜን ፡ ወለደምብያ ፡ ወለበጌምድር ፡ ወነበ ረ ። ወበ፳ወ፮ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ዓደወ ፡ ምድረ ፡ ጐግጮ ፡ ወቀተለ ፡ ብዙኃን ፡ ወወረደ ፡ ሰራዌ ፡ ወቀተሎሙ ፡ ለሰብአ ፡ ሰ ራዌ ፡ ወፈጸሞሙ ። ወቀተሎ ፡ አምኃ ፡ ለፊረሽም ፡ አስላም ። ወ በ፳ወ፱ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ቀተሎ ፡ ለወሰኖ ፡ አመ ፡ ፳ወ፯ለመስ ከረም ። ወበውእቱ ፡ ዓመት ፡ ውእየት ፡ ገሊላ ፡ ማእከለ ፡ ደሴት ፡ ወሞቱ ፡ ብዙኃን ፡ መ|ን|ኩሳት ፡ ወከኑ ፡ ሰማዕታተ ፡ አመ ፡ ፳ወ፫ ለግንቦት ። ወሐረ ፡ መለሳይ ፡ ምድረ ፡ ደዋሮ ፡ ወነበረ ፡ ፲አውራ ኃ ፡ ወተመይጠ ፡ እምሀየ ፡ ወበጽሐ ፡ ምድረ ፡ አንጎት ፡ አመ ፡ ፴ አመተ ፡ መንግሥቱ ። ወ(fol. 16 v°)በ፴ወ፯ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ለአክ ፡ ውእቱ ፡ መለሳይ ፡ ኀበ ፡ ንጉሥ ፡ እንዘ ፡ ያብል ፡ ሀበኒ ፡ ወ ለተከአ ፡ ትኩንኒ ፡ ብእሲተአ ፡ ከመ ፡ ንግበር ፡ ፍቅረ ፡ ማእከሌነ ። ወለአመ ፡ ኢገበርክአ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ አልቦ ፡ ኀበ ፡ ዘታመስጠኒአ ። ንጉሥኒ ፡ ሜጠ ፡ ወአግብአ ፡ ሎቱ ፡ ስጣዌ ፡ መልእክቱ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ አንሰ ፡ ኢይሁበከ ፡ እንዘ ፡ አረማዊ ፡ አንተ ። ባሕቱ ፡ ይ ኄይስኒ ፡ እያቅ ፡ ውስተ ፡ እደ ፡ እግዚአብሔር ፡ እምእያቅ ፡ ውስ ተ ፡ እዴከ ፡ እስመ ፡ በከመ ፡ ብዝኃ ፡ መዓቱ ፡ ከማሁ ፡ ዕበየ ፡ ምሕ ረቱ ። ውእቱ ፡ ዘይሁብ ፡ ኃይለ ፡ ለድኩማን ፡ ወድካመ ፡ ለጽኑዓ ን ። አሜሃ ፡ ኮነ ፡ መከራ ፡ ዓቢያ ፡ ወስያት ፡ ብዙኅ ፡ ለንጉሥ ፡ ምስለ ፡ ሠራዊቱ ፡ ረኃብ ፡ ወኵናት ፡ ወጸብያመ ፡ ቍጽን ፡ አቦከ ር ፡ በፍኖት ፡ እንተ ፡ ኢተኀዘቡ ፡ አመ ፡ ፯ለሚያዝያ ፡ እንተ ፡ ይእ ቲ ፡ ሰሙን ፡ ሕ(fol. 17 r°)ማማት ፡ ወዕለቱ ፡ ረቡዕ ፡ ወሞቱ ፡ አዛጋ ፡ ተክለ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወአዛጋ ፡ አምኃ ፡ ወጻረጎት ፡ ወያዕቆብ ፡ ወ አባ ፡ ተንሥአ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘበ፲ዘን ፡ መምህር ፡ ዘደብረ ፡ ሰማዕት ፡ ወአመተ ፡ ልውል ፡ ወክልአን ፡ ብዙኃን ። ወተፄወዉ ፡ ጌዴዎን ፡ ወዮዲት ፡ ሐመተ ፡ ንጉሥ ፡ ወብዙኃን ፡ ምስሌሆሙ ፡ እምሠራዊ ተ ፡ ንጉሥ ፡ ንዋይኒ ፡ ጠፍዓ ፡ ዘአልቦቱ ፡ ጎልቍ ። ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ተናፈቁ ፡ ሕዝበ ፡ ኢትዮጵያ ፡ እምብዝኃ ፡ ስደት ፡ በ ፡ እ ለ ፡ ይቤሉ ፡ አመ ፡ ፲ወ፰ ፡ ለሚያዝያ ፡ ይከውን ፡ ፋሲካ ። እለ ፡ አ እመሩሰ ፡ ሕገ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወኀብሩ ፡ ሃይማኖተ ፡ ምስለ ፡ ን

ጉሥ ፡ ገብሩ ፡ ፍሥሓ ፡ አመ ፡ ፲ለሚያገሢያ ፡ ወፋሲካ ፡ አመ ፡ ፲ወ፩ ለሚያገሢያ ። ወበውእቱ ፡ ዓመት ፡ በጽሐ ፡ ለንጉሥ ፡ ዓቢይ ፡ ጎ ዘን ፡ ወሞተ ፡ ወልዱ ፡ ዘበዙኑ ፡ አቤተ፞ኩን ፡ ፈቅጦር ፡ አመ ፡ ፲ወ፱ለሚያገሢያ ፡ (fol. 17 v°) ቀታሊሁ ፡ ገራድ ፡ እስግን ፡ ውእቱ ፡ ወሞቱ ፡ እለ ፡ ምስሌሁ ፡ ዮናደብ ፡ ወክፍሎ ፡ ወዮሴፍ ፡ ወዓም ዶ ፡ ወሳል ፡ ወናግ ። ወእምዝ ፡ ካዕበ ፡ ፀብዖ ፡ ለንጉሥ ፡ ፭መለሳ ያ ፡ ዘስሙ ፡ አመር ፡ አመ ፡ ፲ወ፭ለግንቦት ፡ ወተእኅዘ ፡ ወልዱ ፡ ን ጉሥ ፡ ዘስሙ ፡ ሚናስ ። ወበውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ ዕዝራ ፡ ውስ ጥ ፡ ብላቴና ፡ ወግራ ፡ ጐታ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወበሕርያ ፡ ወልዱ ፡ ግ ርታ ፡ ወብዙኃን ፡ ክርስቲያን ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ ሞቱ ፡ አሜሃ ፡ ወ ቦ ፡ እለ ፡ ተሠደጡ ፡ ወተጻደፉ ፡ ዓቢይ ፡ ኀዘን ፡ ለንጉሥ ፡ በእን ተ ፡ ተፄውምተ ፡ ሠራዊቱ ፡ ወተእኅዘተ ፡ ወልዱ ፡ ወገንቱ ፡ ኵ ሉ ፡ ዘከነ ፡ በምድረ ፡ ዋግ ፡ ዘተሰመየ ፡ ዛታ ። ወካዕበ ፡ እንዘ ፡ ሀ ሉ ፡ ንጉሥ ፡ በምድረ ፡ ሰለዋ ፡ መጽአ ፡ እመር ፡ ወፄወወ ፡ ኵሉ ፡ ሠራዊቶ ፡ ዘአኅአ ፡ ወውስጥ ፡ አመ ፡ ፲ወ፯ ፡ ለሰኔ ፡ ወአምሰጠ ፡ ንጉሥ ፡ ምስለ ፡ ውሕዳ (fol. 18 r°) ን ፡ ሠራዊት ፡ ወዘጸሐ ፡ ምድረ ፡ ጸለምት ፡ ዘስሙ ፡ ጸሊም ፡ ኀብራ ፡ እምሀየኒ ፡ ሰደዶ ፡ ደግመ ፡ ኢ፟ዮራም ፡ ምስለ ፡ መለሳያ ፡ አመ ፡ ፲ወ፬ለሐምሌ ፡ በያእቲ ፡ ዕ ለት ፡ ገብረ ፡ ሰቴ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለንጉሥ ፡ ተአምረ ፡ ዓቢየ ፡ ወኃለፈ ፡ ተከዜ ፡ በእግር ፡ እምድኅረ ፡ ጉባኤ ፡ ሐዋርያት ፡ ወከረ መ ፡ ንጉሥ ፡ በ፟ታብር ፡ ዘውእቱ ፡ እቡይ ፡ ወነዊሀ ፡ አምባ ፡ ዘሲ ሬ ። ወእምዝ ፡ በ፬ወ፱ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ወሠበ ፡ እግዚአብ ሔር ፡ መዊአ ፡ ለንጉሥ ፡ ወቀተሎ ፡ ለአኅመዲን ፡ አመ ፡ ፲ወ፯ ፡ ለመስከረም ፡ ወካዕበ ፡ ዴገኖ ፡ እመር ፡ ወተወግዓ ፡ በ፭ሙ፡ጋዕ ፡ በ ከመ ፡ ነገሩኑ ፡ መዊተሰ ፡ ኢ፟ሞተ ፡ ወገዘ ፡ ዘከነ ፡ አመ ፡ ፭ለጥቅምቱ ። ወበገዘ ፡ ወርኀ ፡ ተንሥአ ፡ እማም ፡ እምደምብያ ፡ ወወረደ ፡ ሲሬ ፡ ወአመነገበረ ፡ እለ ፡ ተርፉ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ፡ ለእም ጥብሊላኒ ፡ አውዓያ ፡ አመ ፡ ፲ለ፟ታኅሣሥ ። ወ (fol. 18 v°) አመ ፡ ፲ወ፫ ፡ ለገዘኩ ፡ ወርኀ ፡ አጥፍዓ ፡ ለጉትማን ፡ ወሞቱ ፡ ብዙኃን ፡ መነነሳት ፡ ወተመይጠ ፡ እምነሶ ፡ ወበጽሐ ፡ ዛና ፡ በወርኀ ፡ ጥር ፡ ወነሥአ ፡ ንዋየ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘከብረቶ ። ወአመ ፡ ፲ወ፲ ፡ ለጥር ፡ ነሥአ ፡ ንዋየ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘደብረ ፡ ከርቤ ፡ ወተ

መያጠ ፡ ሲራ ፡ ወንበረ ፡ ጎዳጠ ፡ መዋዕለ ፡ ወተንሥአ ፡ ወሖረ ፡ ባላያጠን ። ወሶበ ፡ ፈቀደ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ያርኢ ፡ ኃይሎ ፡ ፊነወ ፡ ፩ንዳየ ፡ ዘኢያትዓወቅ ፡ ስሙ ፡ ውእቱሰ ፡ ነዳይ ፡ በአ ፡ ጽሚተ ፡ ጎቤሁ ፡ እንዘ ፡ ሀለወ ፡ ነዊሞ ፡ ምስለ ፡ ዕቅብቱ ፡ ወረ ገዘ ፡ መልዕልተ ፡ ጎንብርቱ ፡ ወሠጠጠ ፡ መጠነ ፡ ስዝር ፡ በከመ ፡ ነገሩን ፡ አለ ፡ ርእዩ ። ዝኒ ፡ ዘከነ ፡ አመ ፡ ፲ወ፯ ፡ ለየካቲት ፡ በዕለተ ፡ ኪዳና ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡ አምላክ ። ርእዩ ፡ አውሱዶ ፡ ከርስቲያን ፡ ጽንዓ ፡ ኃይሉ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ (fol. 19) ዘይሴባሕ ፡ በትሑታን ፡ በከመ ፡ ትቤ ፡ ሐና ፡ አመ ፡ ሳሙኤል ፡ አድከመ ፡ ቀስተ ፡ ኃያላን ፡ ወአቅነቶሙ ፡ ኃይለ ፡ ለድኩማን ። አንሰ ፡ አነክር ፡ ዕበየ ፡ ኃይሉ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዘገብረ ፡ ዘንተ ፡ ከመ ፡ ያስስል ፡ ቍልፈተ ፡ ትዕቢት ፡ እምአልባበ ፡ ከርስቲያን ፡ ወእስላም ። ሰበሰ ፡ ረከበ ፡ ዘከመዝ ፡ አሰተ ፡ ፩እመኳን ንተ ፡ ክርስቲያን ፡ እምይቤ ፡ በኃይልየ ፡ ገበርክዎ ፡ ወአነ ፡ በኃይለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወእምኢያግመረቶ ፡ ሱለንታሃ ፡ ምድረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወኢያንሥአቶ ፡ ፈድፋደሰ ፡ ለሰየምተ ፡ ትግሬ ። በሕቱ ፡ እግዚአብሔር ፡ ማእምረ ፡ ጎቡኣት ፡ አስተኃፈሮ ፡ ለኃያል ፡ በእደ ፡ ፩ንዳይ ፡ ዘኢተሐዘብዎ ፡ ተረግዙቱኒ ፡ አከ ፡ በረምሕ ፡ ወበሰደፍ ፡ አላ ፡ በንስቲት ፡ መጥባሕት ፡ ዘፀአቶሃ ፡ እንተ ፡ ይእቲ ፡ ሾተል ፡ ዘሰደደነ ፡ እምደዋሮ ፡ አስከ ፡ ምጽዋዕ ፡ (fol. 19 v°) እንተ ፡ ይእቲ ፡ ወሰነ ፡ ምስር ፡ ተኃፍረ ፡ በኃይለ ፡ እግዚአብሔር ። ወእምቅድመ ፡ ዝንቱ ፡ በይእቲ ፡ ወርኃ ፡ የካቲት ፡ አመ ፡ ፲ ፡ ተሥዕረ ፡ ወተበርበረ ፡ ግሼን ፡ አመባ ፡ ነገሥት ፡ ወተረክበ ፡ በሀየ ፡ ብዙኃ ፡ ወርቅ ፡ ውብዙኃ ፡ ልብሰ ፡ ኃረር ፡ መዛግብተ ፡ ነገሥት ፡ ዘቀደምት ፡ ዘተዘግበ ፡ እምይኩኖ ፡ አምላክ ፡ እስከ ፡ መንግሥተ ፡ ልብነ ፡ ድንግል ፡ ካልኣነሰ ፡ መዛግብተ ፡ አልቦ ፡ ዘየአምር ፡ ዘእንበለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ባሕቲቱ ። አሜሃ ፡ ከነ ፡ ወርቅ ፡ ከመ ፡ አእባን ፡ ወልብሰ ፡ ሐሪር ፡ ከመ ፡ ቈጽል ፡ ወከነ ፡ ሜጠ ፡ ጎልቅ ፡ ፴አምሌ ፡ ወወቄት ፡ ለፅብዕሬ ። ለእስራኤልኒ ፡ እለ ፡ ነበሩ ፡ ሀየ ፡ ቀተልዎሙ ፡ በሰይፍ ፡ ወበ ፡ እለ ፡ ተወርዉ ፡ ውስተ ፡ ባሕር ፡ በእንተ ፡ ሃይማኖቶሙ ። ወዘንተ ፡ ዘገብሩ ፡ ወዚር ፡ ሙጃሒድ ፡ ወዓምዱሽ ፡ እሙንቱ ፡ ወእምድኅ (fol. 20) ረ ፡ ከነ ፡ ዝንቱ ፡ ነገር ፡ በዘ

መነ ፡ ማቴዎስ ፡ መንጌላዊ ፡ አዕረፈ ፡ ንጉሥነ ፡ ልብነ ፡ ድንግል ፡ ወሰከበ ፡ ውስተ ፡ ዓለመ ፡ እበዊሁ ፡ በሰላሜ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ወአውርጎ ፡ መሄዕለታት ፡ (en marge : አመ ፡ ፭ለመስከረም ፡ ፡ ወተቀብረ ፡ በጻሞ ፡ ደብረ ፡ አባ ፡ አረጋዊ ።

TRADUCTION

Jusqu'à cette époque, le pays n'avait pas été démembré ni envahi par aucun ennemi; mais ces princes (d'Éthiopie) avaient vaincu beaucoup de rois. Ainsi 'Amda-Seyôn I, en avait battu dix qui l'avaient assailli subitement, avant qu'il eût réuni ses forces[1]. (*Ms. 141 fol. 13 v°.*) Le retour des ennemis dans notre pays commença[2] sous le règne de Wanag-Sagad, qui est Lebna-Dengel (en note : Lebna-Dengel était fils de Nâod et son nom de roi fut Wanag-Sagad; wanag signifie « bon »)[3].

La dix-neuvième année de son règne, Dêlhan[4], général de son armée, vint dans le pays des Adals, pilla leurs biens (*fol. 14*) et emmena leurs femmes en captivité. Comme il s'en retournait[5], Grañ le poursuivit et reprit les prisonniers et le butin. Deux ans après, la vingt et unième année du règne de Lebna-Dengel, Grañ s'avança jusqu'à Samarmâ; le roi lui fit la guerre avec ses troupes et le repoussa jusqu'à Shembera-Kuerê[6]; il lui livra une bataille à cet endroit le 11 de magâbit[7]. Beaucoup de chefs périrent; c'est là que moururent l'Esa-Ebur Ras, Mahsanto, Gabra-Mâ'hon, le ras du Shoa,

1. Cf. Kaye Basset, *Histoire d'Éthiopie*, p. 15 et suiv., 103 et suiv. Cette première phrase étant la même dans les deux manuscrits, je n'ai pas donné le texte d'Abbadie.

2. Cette traduction s'accorde bien avec ce que précède, mais le texte [illegible] mot à mot : « Le retour de notre pays dans la main de l'ennemi commença ».

3. Commencement de la vie de Lebna Dengel (nommé de la Vierge), fils de Nâod, etc.

4. Dêlhan.

5. Emmena.

6. Samarmâ, Shembera-Kuerê.

7. Les noms de magâbit correspondent à ceux donnés dans le calendrier éthiop.

Amdu, le Sâfalam Robêl et Asêr. Grañ en tua beaucoup d'autres et retourna dans son pays[1]. Il revint deux ans plus tard; le 17 de ṭer[2], il quitta le pays d'Adal et vint dans le Dawâro le 12 de yakâtit[3], d'après les gens de cette province; il livra bataille à Ayfars le 5 de miyâzyâ[4]. Là moururent le ras 'Eslam-Sagad, Takla-Yasus et beaucoup de chefs. Grañ s'empara du Shoa; le 24 de ḫamlê[5], il brûla Dabra-Libânos; le 5 de nahasê[6] mourut le ras Wasan-Sagad.

Deux ans après, le roi passa dans la province d'Amhara et s'établit à Haguâ; il en fut chassé le 22 de ṭeqemt[7]. Le 7 de 'hedâr[8], (Grañ) incendia Makana-Selasé, Dabra-Naguadguâd et Atronsa-Maryam; le 12 du même mois, il brûla Ganata-Giyorgis. et le 7 de tâ'hsâs, Dabra-Egziabhêr; le 10 de ce même mois, il pilla (mot à mot : fut pillé) Hayq, lieu du martyre d'Eṣṭifânos. Puis il s'en retourna dans son pays et y resta une année entière. Il revint ensuite dans le mois de miyâzyâ, pilla Warwar et y passa l'hiver; c'était alors la vingt-cinquième année du règne (*fol. 15*) de Lebna-Dengel.

La vingt-sixième année de son règne, dans le mois de ṭeqemt, Grañ descendit dans le Tigré. Les gens de Siré et de Sarâwê l'accueillirent. Quant au roi, il passa l'hiver dans le Dambya qu'il quitta dans le mois de ṭeqemt, et vint dans le Wagarâ; puis il quitta cette province dans le mois de tâ'hsâs, fit route par Salamt et vint à Aksum, où il fit la fête du baptême[9]. Il s'en retourna en passant par le Sagadé. Grañ le poursuivit: il brûla le sanctuaire d'Abba Sâmu'êl le 23 de ṭer, puis de là se rendit dans le Mazaga, où il se rencontra avec les Makaters qui l'accueillirent et le guidèrent jusqu'au Dambya.

1. Cette phrase manque dans B.
2. Ce mois commence le 27 décembre selon le calendrier julien.
3. Cette date manque dans B. Le mois de yakâtit commence le 26 janvier, calendrier julien.
4. Ce mois commence le 27 mars, calendrier julien.
5. Commence le 25 juin, calendrier julien.
6. Commence le 25 juillet, calendrier julien.
7. Commence le 28 septembre.
8. Commence le 28 octobre.
9. L'Épiphanie, jour où les Éthiopiens célèbrent la commémoration du baptême du Christ.

Le roi se dirigea vers le Darâ, poursuivi par les musulmans. Une rencontre eut lieu près du fleuve (*fol. 15 v°*) Abâwi, le 22 de yakâtit. Là moururent le 'aqabê-sa'ât Nagada-Iyasus et son fils Be'esê-Egziabher, le qañ-gêtâ Wasangê et plusieurs autres. Beaucoup de richesses furent détruites et des gens furent faits prisonniers.

Le 27 de sanê mourut Adolê, de la main de Tasfa-Le'ul, l'aqâcna du Sarâwê[1], qui fut tué lui-même par Abbas dans le mois de ḫamlê; beaucoup de gens du Sarâwê périrent également.

La vingt-septième année de son règne, Lebna-Dengel livra bataille à Seme'on, dans l'Amhara[2], le 19 de ḫedâr; là succombèrent Ma'eqaba-Egzi'e[3], le şeradj-masaré Takla-Selus, Tewoderos[4] et Tawade'â-Esrâ'êl[5]; Aksum fut brûlée, ainsi que Hâlelô, Belkol[6], Lagâsa, Dabra-Karbê et plusieurs autres localités. Les musulmans montèrent vers le Mazagâ et le Wagarâ et livrèrent bataille à Sawl (Saul) (*fol. 16*), fils de Tasfa-Iyasus, le 12 de miyâzyâ. Sawl fut vaincu; là périrent l'azmatş Yohannês, Ganzat et Boulâ. Les musulmans s'emparèrent du Samen, du Dambyâ et du Bêgameder et s'y établirent.

La vingt-huitième année du règne de Lebna-Dengel, l'ennemi entra dans la province de Gogâm et tua beaucoup de monde, puis il descendit dans le Sarâwê dont il extermina les habitants. 'Am'ha tua Farashîm, le musulman.

La vingt-neuvième année du règne de Lebna-Dengel, il tua Wasano[7], le 21 de maskaram. Cette même année, Gabla, qui est au milieu d'une île, fut brûlée le 23 de genbot[8]; plusieurs moines périrent et moururent martyrs. Les musulmans allèrent dans la province de Dawâro et y restèrent huit

1. Ce titre [illegible] dans B, aqâcna paraît être un titre de [illegible]
2. Manque dans B
3. B. Ma'eqaba-Egzi'e
4. P. [illegible] Awet
5. Ce nom manque dans B.
6. B. Belkol (Bylkol) Lagâsa
7. B. Wasano
8. La phrase suivante manque dans B.

mois, puis ils se rendirent de là dans la province d'Angot[1] la trentième année du règne de Lebna-Dengel.

(*Fol. 16 r°.*) La trente et unième année de son règne, le musulman (Grañ) envoya au roi une ambassade pour lui dire : « Donne-moi ta fille pour femme et faisons amitié. Si tu ne fais pas cela, il n'y a personne vers qui tu puisses te réfugier. » Le roi lui fit répondre par ses envoyés : « Je ne te la donnerai pas, car tu es un infidèle; il vaut mieux que je tombe au pouvoir de Dieu qu'au tien, car sa miséricorde est aussi grande que sa colère. C'est lui qui donne la force aux faibles et la faiblesse aux forts. » Alors il devint, ainsi que ses troupes, l'objet d'une poursuite et d'une chasse rigoureuse, par la faim et l'épée; Qatjen-Abokar leur livra bataille sur un chemin où ils ne l'attendaient pas (?) le 6[2] de myâzyâ, qui est le mercredi de la semaine de la Passion (*fol. 17*). Là périrent l'azâj Takla Giyorgis, l'azâj Amha[3], Daragôt, Ya'eqôb[4], Abba Tans'a-Krestos de Bizan, supérieur de Dabra-Samâ'et, Amata-Le'ul et beaucoup d'autres. Gédéon et Yolit (Judith), la bru du roi et un grand nombre de soldats furent pris ainsi qu'un butin considérable.

A cette époque, le peuple éthiopien se divisa à propos de la Pâque, par suite de la poursuite rigoureuse dont il était l'objet[5] : les uns disaient qu'elle tombait le 18 de myâzyâ, mais ceux qui connaissaient la loi du Seigneur et qui étaient unis dans la foi avec le roi célébrèrent la fête de la Résurrection le 10 de myâzyâ et la Pâque le 11 de ce mois (*fol. 17 r°*). La même année, le roi éprouva une grande douleur; son fils aîné, le prince Fiqtor (Victor) mourut le 12 de myâzyâ; il fut tué par le garad Esmân, ainsi que tous ceux qui étaient avec lui, Yonâdab, Keflo, Yosêf, 'Amdo et Sâl-Wanag.

1. B ajoute : Le 5 de genbot.

2. Ma traduction diffère ici de celle de M. Basset, son manuscrit donne en outre 7 au lieu de 6.

3. B ajoute : Mikâ'êl.

4. B donne en outre : Gad.

5. M. Basset traduit : « A la suite de nombreuses excommunications. » Peut-être a-t-il raison, car les querelles religieuses ont été fréquentes en Abyssinie. Le texte donne ስደት ; qui signifie *poursuite*.

Ensuite un musulman nommé Emar livra bataille au roi le 15[1] de genbot, et le fils du roi, qui se nommait Minas, fut fait prisonnier. A cette époque moururent 'Ezrâ (Esdras), blatèna de l'intérieur (?), Giyorgis, le grâ-gêtâ, Bahrey, fils de Mârtâ et un grand nombre de chrétiens. D'autres furent vendus comme esclaves. Le roi fut très affligé de la captivité de ses troupes et de son fils. Cela arriva dans le pays de Wâg, à l'endroit appelé Zâtâ.

Lorsque le roi était dans la province de Salawâ, 'Emar y arriva de nouveau et, le 17 de sanê, il fit prisonniers tous les soldats qui étaient à l'extérieur et à l'intérieur[2]. Le roi s'enfuit avec quelques troupes (*fol. 18* et vint dans la terre de Ṣalamt nommée Ṣalim-'Hebra[3]; il en fut chassé par Iyorâm[4], aidé par les musulmans, le 14 de ḫamlé. Ce jour-là Dieu fit pour le roi un grand miracle : Lebna-Dengel traversa le Takazzé à pied après la Réunion des apôtres et passa l'hiver à Tâbr, qui est un amba très élevé du Sirê.

La trente-deuxième année de son règne, Dieu donna la victoire au roi qui tua Aḥmadin le 17[5] de maskaram. Emar le poursuivit de nouveau et fut atteint, dit-on, d'un coup mortel, mais il n'en mourut pas. Ceci arriva le 1[er] de ṭeqemt. Dans ce même mois, l'imam[6] quitta le Dambya et descendit dans le Sirê où il détruisit ce qui restait d'églises; le 10 de tâḫsâs, il brûla Emṭebhlâ[7] et (*fol. 18 r°*) le 15 du même mois, il anéantit Guetman. Beaucoup de moines périrent. De là, il se rendit à Zanâ, dans le mois de ṭer, et prit les richesses de l'église de Kabrato[8]. Le 13 de ṭer, il s'empara des biens de celle de Dabra-Karbê et revint dans le Sirê où il demeura quelques jours, puis repartit pour Balaïtigo[9]. Lorsque Dieu voulut

1. B donne 25.
2. Du camp ?
3. B : Et arriva dans la terre de Ṣalamt, où il s'établit sur une montagne appelée Fhelemfrâ.
4. B ajoute : Maître de la ville ou du pays.
5. Le 27 dans B.
6. B donne ኢምአም ; au lieu de ኢማም ; que je rends par Imam.
7. B : Maṭṭebhlâ.
8. B : Kebarto.
9. Balaïtigo ou Laïtigo.

montrer sa puissance, il envoya un pauvre dont le nom n'a pas été révélé (connu). Ce pauvre pénétra secrètement jusqu'à Emar, pendant qu'il était couché avec sa concubine; il le transperça au-dessus du nombril et lui fit une blessure longue d'une palme, d'après ce que nous ont raconté ceux qui l'ont vu. Cela arriva le 17 de yakâtit, le jour de la fête[1] de Notre-Dame Marie, mère de Dieu.

Voyez, ô fils des chrétiens, la grandeur de la puissance de Dieu (*fol. 19*) que glorifient les humbles, ainsi que le dit Hanna (Anne), la mère de Samuel : « Il a affaibli l'arc des forts et a ceint les faibles de vigueur. » Quant à moi, j'admire la grandeur de la puissance de Dieu qui a agi ainsi afin de circonscrire l'arrogance du cœur des chrétiens et des musulmans. Si un chef chrétien avait fait pareille chose, il aurait dit : C'est par ma propre force que je l'ai faite et non par la puissance de Dieu; l'Éthiopie tout entière n'aurait pu le contenir ni l'élever assez haut[2], surtout si c'eût été l'un des chefs du Tigré. Mais Dieu, qui connaît les choses cachées, a voulu couvrir de honte le puissant, en se servant d'un pauvre auquel personne ne pensait, et (le fort) a été frappé non par la lance ni par l'épée, mais par un petit poignard à deux tranchants qu'on appelle shôtal. Celui qui nous avait poursuivis depuis le Dawâro jusqu'à Maṣoua (*fol. 19 v°*), qui est aux confins de l'Égypte, a été humilié par la puissance du Seigneur.

Avant cet événement, le 3 du mois de yakâtit, Geshên-Amba-Nagast fut détruit et ravagé. On y trouva beaucoup d'or et de vêtements de soie, les trésors amassés par les anciens rois depuis Yekuno-Amlâk jusqu'au règne de Lebna-Dengel, trésors innombrables que Dieu seul connaît. L'or devint aussi abondant que les pierres et les vêtements de soie que les feuilles. Le prix de l'once fut de trente amlé[3] et l'on donnait une once pour un bœuf. Les israélites[4] qui demeuraient

1. Mot à mot : Du pacte.

2. Ma traduction de ce passage diffère de celle de M. Basset, mais son texte est moins correct que le mien.

3. L'amlé ou amoule est un morceau de sel gemme qui sert de monnaie courante en Éthiopie.

4. Ce mot désigne, comme le fait remarquer M. Basset, les princes de

là furent passés au fil de l'épée; il y en eut qui, pour leur foi, furent précipités dans la mer. Ce fut l'œuvre du vizir Mudjâhid et d'Amdush. Puis, après cela (*fol. 20*), dans l'année de Matêwos (Mathieu), l'évangéliste, le 5 de maskaram, mourut notre roi Lebna-Dengel; il s'endormit avec ses pères après un règne de trente-deux ans, un mois et deux jours, et fut enterré à Dâmo, dans le monastère d'Abba Aragâwi.

J. PERRUCHON.

Notes sumériennes[1].

(*Suite.*)

II

LES DÉSINENCES MULTIPLICATIVES « A-AN » ET « TA-A-AN »

Nous venons de voir combien les « suméristes », dépassant toutes les limites du bon sens, trouvent l'élément prétendu sumérien *ta-an* jusque dans le grec τρισσός et le latin *trigin-ta*. Le lecteur curieux voudra sans doute avoir quelques renseignements sur l'origine réelle des deux suffixes numéraux du sumérien : *a-an* et *ta-a-an*; il sera peut-être satisfait par les remarques suivantes.

Disons tout de suite que l'une et l'autre de ces désinences ont le même emploi en assyrien écrit phonétiquement. On connaît depuis longtemps les formes multiplicatives *shanîâni* « deux fois », *shalshâ-âni* « trois fois », qui viennent de *shinâ* « deux » et *shalshu* « trois »; l'adjectif *ishtênu* (*ishta-a-nu*) « unique » signifie également au propre : « une fois[2] ». C'est cette terminaison *a-nu*, dépouillée de sa voyelle finale, qui a donné naissance à l'idéogramme *a-an*, indice général des noms de nombre : 𒀀 *a-an* (*ishten*) « un », 𒀀𒀀 *a-an* = *shinâ* « deux », 𒀀𒀀𒀀 *a-an* = *shalâshâ* « trois », 𒐼 *a-an* = *sibit*. La source de l'idéogramme *ta-an* a été plus difficile à découvrir, de sorte que les suméristes ont pu en abuser long-

la lignée de Salomon. Ces princes étaient relégués sur l'amba de Geshê ou Geshên.

1. Voir la livraison d'avril, p. 187-190.

2. Fried. Delitzsch, *Assyrische Grammatik*, p. 207-208.

temps à leur aise. Heureusement les textes babyloniens d'El-Amarna nous donnent le mot de l'énigme. En effet, l'expression si fréquente : « (sept et) sept fois (je me jette aux pieds du roi) » offre, en dehors de la forme ordinaire 𒌷𒀀𒀀-*ta-a-an* (une fois 𒌷𒀀-*a-an*, B. M. 12, 5) ou 𒌷-*it* (= *sibi-it*)-*ta-a-an* (une fois 𒌷-*da-a-an*, B. M. 69, 8), les variantes 𒌷-*ta-an* (B. M. 76, 8), 𒌷-*ta-na* (B. M. 56, 7), 𒌷-*it-ta-na* (B. M. 32, 9), 𒌷-*ta-ni* (B. M. 78, 8) et 𒌷-*an-ni* (B. M. 42, 6), qui prouvent avec la plus grande évidence le caractère phonétique de la désinence en question. L'orthographe purement phonétique *shi-ib-e-ta-an* (B. M. 60, 6), lève la dernière ombre de doute : *sibetân-u* est l'expression assyro-babylonienne signifiant « sept fois » et rappelant aussitôt l'hébreu שִׁבְעָתַיִם (Genèse. iv, 24) qui a le même sens. La terminaison as. *tân* = héb. תַיִם se compose donc du *t* final du numéral *sibit* = שִׁבְעָה « sept » et de la désinence du duel *ân* = ַיִם dans laquelle réside le sens de la multiplication, car, ainsi que l'a fort bien dit M. Rubens Duval dans son excellent *Traité de grammaire syriaque*, p. 353, note : « *Multiplier*, c'est *doubler* en sémitique. »

Au point de vue de l'assyriologie seule : *-ân* est la vraie désinence, tandis que *tân* représente en plus le *t* final du nom de nombre. Dans le système allographique, la première a donné *a-an*, la deuxième *ta-a-an*.

III

LES DÉSINENCES ADVERBIALES « ESH » ET « BI »

L'allographie assyro-babylonienne forme notoirement l'adverbe tantôt par *esh*, tantôt par *bi* ; la première désinence est usitée dans le style négligé dit néo-sumérien, la seconde dans le style ordinaire. Depuis 1874 j'ai reconnu dans l'un l'indice adverbial phonétique *ish*, abrégé du pronom *shu* : *rubish* « grandement », *edish* ou *edishishu* « seul », mot à mot « grand-lui », « un-lui », dans l'autre, l'idéogramme de ce même démonstratif : *bi* « lui, ce ». Cette origine est maintenant admise par tous ceux qui ne sont pas aveuglés par un parti pris incorrigible, mais la ques-

tion de savoir si l'étymologie indiquée par les scribes cunéiformes est exacte en elle-même, question à laquelle j'ai répondu affirmativement, est considérée comme douteuse par d'autres assyriologues. M. Pognon a eu l'heureuse idée de rapprocher la terminaison adverbiale araméenne ـאִת, dans laquelle il voit « une véritable postposition signifiant « comme ». De ma part, j'avais rappelé l'hébreu יַחְדָּו « ensemble » et l'éthiopien ዕራቁ « nu » et ትኩዙ « affligé » dont la désinence *w*. *û* n'est pas autre chose que le suffixe de la troisième personne. Depuis lors la question n'a pas fait un pas de plus.

Après de nouvelles recherches je crois tenir enfin le vrai mot de l'énigme. La désinence assyrienne *ish*, dont la longueur primitive de la voyelle est prouvée par les formes *dabû'esh*, *namu'ish*, *uddiesh*, répond en réalité à la terminaison araméenne complète *âith* ـאִת-, qui se compose du *nisbé âi* ـ- et de l'indice du genre féminin. L'assyrien *ish*. *esh* est à son tour contracté du *nisbé âi* (*a-a*, *a-ya*) et de *sha*, suffixe de la troisième personne du féminin; une contraction encore plus forte a donné naissance à *ahratash* (= *ahrat 'a-a-sh*) « à l'avenir[1] ». Les derniers éléments de cette terminaison : *t*, *sh*, quoique devenus habituels en araméen et en assyrien, sont néanmoins de formation secondaire et le vrai indice adverbial est sans aucun doute le *nisbé âi*, lequel, comme nous apprend l'éthiopien, remonte lui-même à (*h*)*awi*, forme élargie du pronom de la troisième personne הוּא. Les désinences *w* et *û* écourtées du même pronom viennent donc d'une époque où le *nisbe* seul suffisait à indiquer l'idée adverbiale. Lorsque l'adjonction du *t* et du *sh* fut générale, l'une en araméen, l'autre en assyrien, ces langues reportèrent la puissance adverbiale à ces éléments adventices; de là la double forme allographique *esh* et *bi*.

1. Fried. Delitzsch, *Assyrische Grammatik*, p. 216-218.

J. Halévy.

(*A suivre.*)

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie A. Lahure, 9, rue de Fleurus.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr

1re Année. — Octobre 1893.

SOMMAIRE :

J. Halévy, Recherches bibliques : Notes pour l'interprétation des Psaumes, p. 289. — J. Halévy, La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (*suite*), p. 303. — J. Halévy, Les Deux Inscriptions hétéennes de Zundjirli (*suite*), p. 319. — Ch. Huart, L'Oiseau arabe l'Ochkouwân (*suite et fin*), p. 337. — J. Pranaitis, Notes pour l'histoire d'Ethiopie (*suite*), p. 359. — J. Halévy, Le Rapt de Perséphone ou Proserpine par Pluton chez les Babyloniens, p. 372. — Meyer Lambert, L'Inscription d'Eyy, p. 377. — J. Halévy, Notes géographiques, p. 379. — J. Halévy, Bibliographie, p. 383.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

DIRECTEUR DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresse des communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY 26 rue Ampère.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

La critique a reconnu depuis longtemps que le texte des Psaumes est un des moins bien conservés du recueil biblique. Aussi l'exégèse moderne y a-t-elle largement appliqué son système chirurgical en rejetant comme interpolations tous les mots et toutes les phrases qui semblent interrompre l'allure de la pensée. A l'opposé de ces remaniements en grande partie arbitraires, j'ai cherché, dans mes études antérieures, à circonscrire les changements de texte dans des limites assez étroites en établissant ce principe que les corrections doivent presque toujours respecter le cadre du verset et se borner à faire disparaître la confusion de lettres similaires occasionnée par des scribes ignares ou négligents. A cette source principale d'erreurs se joint la chute de lettres ou de mots oubliés ou égarés et l'insertion par distraction de lettres parasites ou de mots ambiants qui forment ce qu'on appelle la ditographie. Mais l'application de ce dernier procédé demande beaucoup de circonspection, autrement on risque de tomber dans les abus les plus effrénés, ce qui vient le plus souvent de ce que le critique intrépide a méconnu le sens du passage! Aux nombreux exemples échelonnés le long de mes anciens écrits, j'en ajouterai ici de nouveaux qui feront ressortir l'inconvénient des remaniements violents et peu réfléchis.

I

PSAUMES, XXII

Cette plainte déchirante, célèbre par l'emploi qu'en a fait le christianisme naissant, présente un certain nombre de passages difficiles qui ont empêché de reconnaître les circonstances au milieu desquelles elle s'est produite. En faisant disparaître cet obstacle nous espérons rendre service à l'exégèse aussi bien qu'à l'histoire littéraire des écrits bibliques. Ce double but sera poursuivi séparément et nous ne procéderons aux considérations d'origine et de date qu'après avoir rétabli par des leçons exactes le texte intégral du poème.

1. — Remarques critiques.

1. La suscription offre un nom d'instrument inconnu et assez curieux : אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר « la gazelle de l'aube »; notre connaissance de l'ancienne musique des Hébreux étant absolument nulle, nous la laisserons de côté.

2. Le redoublement אֵלִי אֵלִי « mon Dieu, mon Dieu », marquant l'urgence de la demande, paraît avoir choqué l'un des anciens traducteurs au point d'imaginer pour le second la lecture אֵלַי, et, en suppléant le verbe הִקְשִׁיבָה, il en a dégagé le sens de : « Mon Dieu, sois attentif à moi », en grec : ὁ θεός, πρόσχες μοι. Cette version, mêlée à celle des Septante qui avait, conformément à la tradition, deux fois ὁ θεός μου, a produit la leçon courante ὁ θεός, ὁ θεός μου, πρόσχες μοι, et dans la Vulgate : *Deus, Deus meus, respice in me*. Le mélange doit être postérieur à la première moitié du IVe siècle, puisque la forme massorétique est intacte dans Matthieu, XXVII, 46.

La seconde partie du verset ne donne pas de sens satisfaisant dans le texte massorétique : il n'y a pas de cohésion entre les deux membres de phrase רָחוֹק מִישׁוּעָתִי et דִּבְרֵי שַׁאֲגָתִי, puis la composition du premier est contraire à l'usage biblique où, avec un sentiment bien juste, c'est le salut qui s'éloigne de l'homme abandonné (par exemple Psaumes, CXIX, 155) et non l'inverse. Les Septante, pour trouver un sens, changent שַׁאֲגָתִי « mon cri, ma plainte » en שְׁגִיאָתִי « mes erreurs » : παραπτώματά

ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτωμάτων μου = V. *longe a salute mea verba delictorum meorum*. Ils ont probablement vu dans l'expression « mon salut » une épithète de Dieu et suppléé le verbe « soient » ainsi : « Loin de mon salut (= Dieu) soient les paroles de mes fautes », c'est-à-dire : « Les paroles inconvenantes dont je me suis rendu coupable à ton égard. » On sent combien cette tournure est forcée et en dehors du ton de ce psaume qui suppose un juste parfait ne croyant pas avoir mérité son malheureux sort.

Il y a un remède bien plus simple ; il faut seulement changer le מ en ה et le rapprocher du mot précédent : רחוקה ישועתי, et le sens devient des plus clairs : « Mon salut est loin, (telles sont) les paroles de ma plainte », en d'autres termes : « Je me plains sans cesse en m'écriant : Ah ! que ma délivrance est encore loin ! » C'est l'antithèse de קרוב ישעך (Psaumes, LXXXV, 10).

3. דְּמִיָּה, au propre « silence », désigne non seulement la cessation volontaire de parler ou de se plaindre, mais aussi la cessation de ce qui cause la plainte, partant la tranquillité, la satisfaction (Psaumes, LXII, 2). Les Septante ont καὶ οὐκ εἰς ἄνοιαν ἐμοί = V. *et non ad insipientiam mihi*, ce qui donne l'idée contraire à celle qu'ils ont mise dans l'hémistiche précédent. La Pešiṭta s'arrête sans nécessité à un tour différent ; ולא סבלת « et tu n'es pas patient à mon égard ».

4. Le verset ne consiste qu'en cinq mots que la Massore divise dans les deux hémistiches suivants :

ואתה קדוש
יושב תהלות ישראל

Le regretté Dr Graetz, dont la compétence dans le domaine biblique n'est pas contestable, ayant trouvé ce verset trop court et incompréhensible, il l'a corrigé ainsi qu'il suit :

ואתה קדוש יושב הכרובים
נירא תהלות ישראל

Cependant tu es saint, demeurant sur les kéroubim
honoré par les louanges d'Israël [1].

1. **Du bist ja heilig, thronend über den Cherubim.**
Verehrt durch die Lobgesänge Israels.

M. Alfred Rahlfs, ancien élève de Paul de Lagarde, dans une thèse intéressante concernant les Psaumes[1], rejette il est vrai cette conjecture qu'il range parmi les meilleures de Graetz, mais, en se rattachant à la déclaration d'Ewald d'après lequel יושב ההלות ישראל serait une transformation récente (*neugebildet*) de יושב הכרובים, cherche à l'expliquer par ce fait qu'à l'époque du psaume xxii, après l'exil de Babylone, il n'y avait plus de chérubins dans le temple de Jérusalem, car c'est à ces chérubins et non aux anges de ce nom que se rapporte le titre יושב הכרובים des écrits antérieurs à la destruction du premier temple (vers 586 avant J.-C.). Quant à la figure bizarre יושב ההלות « siégeant sur les louanges d'Israël » (Luther atténue : *unter dem Lobe Israels*), M. Rahlfs opine que l'auteur s'imaginait les louanges sous forme d'un nuage sacrificiel (Ps., cxli, 2; Apoc., v, 8; viii, 3), et qu'en outre, si les chérubins sont les porteurs du dieu qui se manifeste, les ההלות saluent le dieu qui se manifeste (Lagarde, *Orientalia*, II, 19 suiv.).

Malheureusement les corrections de Graetz, ainsi que les très fines observations des autres savants mentionnés ci-devant, reposent uniquement sur un ו *mater lectionis* qu'un scribe insouciant a inséré dans le mot ההלות à une époque postérieure à la version grecque!

En effet, les Septante traduisent : Σὺ δὲ ἐν ἁγίῳ κατοικεῖς, ὁ ὕμνος Ἰσραήλ et ils sont suivis par la Vulgate : *Tu autem in sancto habitas, laus Israel!*

Leur texte portait donc :

ואתה קדוש יושב
תהלת ישראל

Et toi, tu demeures dans un (lieu) saint, gloire d'Israël!

L'exactitude de cette coupe stichométrique est prouvée par la justesse des deux métaphores : קדוש יושב, par l'analogie de מרום וקדוש אשכון (Isaïe, lvii, 15) « j'habite dans un (lieu) élevé et saint »; le sens de ההלה par les expressions הוא תהלתך (Deutéronome, x, 21) « il est ta gloire », et כי תהלתי אתה (Jérémie, xvii, 14) « car tu es ma gloire ».

1. *'Aṯ* und *'ăṯâw* in den Psalmen. Goettingen, 1892, p. 31-41.

L'insertion maladroite d'un ו dans תהלה, pour en faire תהלות, en changeant le singulier en pluriel, a obscurci le sens si clair du passage, et les massorètes ont dû rattacher תהלות à יושב afin de donner un verbe à ce substantif qui ne signifiait plus que « louanges »; de là l'isolement de קדוש et la bizarrerie de l'image « assis sur ou au milieu des louanges ».

Mais ce qui explique et excuse en fin de compte l'erreur de la Massore et de l'exégèse rabbinique, n'a pas d'emploi dans l'exégèse soi-disant critique qui est délivrée des entraves traditionnelles. A celle-ci l'ancien auteur, s'il pouvait se faire entendre, aurait certainement dit : Doucement, messieurs, au lieu de bouleverser mes vers, tâchez de les comprendre.

Les versets 5-8 ne fournissent l'occasion à aucune remarque particulière.

9. Le poète met dans la bouche des gens qui se réjouissent de l'oppression du juste des paroles ironiques ainsi formulées dans le texte hébreu : גל אל יהוה יפלטהו יצילהו כי חפץ בו. Cette leçon était déjà sous les yeux des traducteurs grecs qui interprètent : Ἤλπισεν ἐπὶ Κύριον ῥυσάσθω αὐτόν, σωτάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν; de même la Vulgate : *Speravit in Domino : eripiat eum, salvum faciat eum, quoniam vult eum*. Le passé ἤλπισεν, *speravit* fait voir qu'ils ont prononcé גַּל au lieu de גֹּל qui est l'impératif de גָּלַל. Ici se manifeste la difficulté : autant que nous sachions, le verbe גָּלַל est toujours transitif et signifie « rouler, tourner, diriger », tandis que dans ce passage il aurait un sens intransitif. Un autre inconvénient consiste dans le changement subit du sujet qui est d'abord le juste et immédiatement après, Dieu. Enfin, l'interprétation traditionnelle place dans la bouche des persécuteurs un doute dans la puissance de Yahwé à sauver son fidèle adorateur, tandis que, dans le verset suivant, l'auteur insiste visiblement sur la bienveillance que Dieu lui a souvent témoignée. Toutes ces difficultés disparaissent quand on suppose que la leçon גל אל יהוה est corrompue de גְּאֻלֵי יהוה : « Les méchants disent : Si Yahwé est son rédempteur (comme il le prétend), eh bien, qu'il le délivre, qu'il le sauve, puisqu'il l'aime! » A quoi le poète répond :

1. Elle a été suggérée par Psaumes, xxxvii, 5 et Proverbes, xvi, 3.

« Certes, c'est toi qui m'as retiré des flancs de ma mère; c'est toi qui m'as rassuré pendant que je sucais ses mamelles. »

10. Je considère גְּחִי comme composé du participe גָּחָה joint au suffixe de la première personne; cf. l'arabe جحى « retirer un arbre de sa place, déraciner »; il est synonyme de נוּה, ar. جنى « éloigner quelqu'un » (Psaumes, LXXI, 6). Au lieu de מִבְטְחִי les Septante ont lu מִבֶּטֶן, ἡ ἐλπίς μου = V. *spes mea* : la leçon massorétique a pour elle le parallélisme du participe גְּחִי.

16. Toutes les versions ont lu בֹּחִי, Sept. ἡ ἰσχύς μου, V. *virtus mea*, mais la comparaison avec un tesson (כַּחֶרֶשׁ) ne convient point; il faut corriger חִכִּי « mon palais ». On remarquera tout à l'heure un exemple d'une métathèse bien plus remarquable.

Dans תִּשְׁפָּחֵנִי c'est la forme de la 2e personne qui ne semble guère naturelle, bien que la leçon soit générale : Sept. κατηχήσεις με, V. *deduxisti me*. D'après les vers 13 et 14, repris par le vers 17, il faut un verbe à la 3e personne du pluriel; il s'ensuit que le ת initial est l'altération d'un ה de la forme *hif'il*, mais comme le verbe הִשְׁפִּיחַ n'est point constaté, il faudra rétablir הִשְׁכִּבֻנִי « ils m'ont fait coucher par terre » (II Samuel, VIII, 2).

17. La leçon massorétique כָּאֲרִי « comme le lion » n'offre aucune liaison avec les mots יָדַי וְרַגְלָי « mes pieds et mes mains » qui suivent immédiatement. Elle a déjà fortement embarrassé les anciens. Les Septante ont fait bon marché de l'aleph et lu כָּרוּ. ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας μου = V. *foderunt manus meas et pedes meos*. Ils n'ont pas réfléchi qu'en hébreu כרה n'a que le sens de « creuser un objet qui n'existe que sous forme de creux (puits, fosse, oreille, etc.) », jamais celui de « trouer, perforer » un objet comme la main ou le pied qui n'a pas de cavité constitutive. De cet ancien essai nous ne retenons que l'idée que le mot inintelligible doit être un verbe au pluriel, mais nous inclinons à soupçonner dans כארו une métathèse compliquée d'une légère altération de ס en כ; la leçon primitive

était אסרו « ils ont lié mes mains et mes pieds »; le sujet du verbe est עדה מרעים « la compagnie des malfaiteurs », qualifiés aussi de « chiens » (כלבים). Le juste, après avoir été jeté dans la poussière où il doit subir la mort (עפר מות), est lié des pieds et des mains comme une victime près d'être égorgée.

18. La première phrase, אֲסַפֵּר כָּל עַצְמוֹתָי, est de nouveau inintelligible dans le texte hébreu. La version des Septante corrige אֲסַפֵּר « je raconte » en סָפְרוּ, ἐξεμέτρησαν πάντα τὰ ὀστά μου — V. *dinumeraverunt omnia ossa mea*, ce qui offre une platitude évidente; le pronom המה qui suit montre bien qu'ici il est question du juste. Non moins cherchée est la traduction de Luther : *Ich möchte alle meine Gebeine zählen*, « je voudrais compter tous mes os »; un condamné à mort n'a probablement pas envie de faire un recensement ostéologique. Le mal réside, suivant moi, dans la légère altération de ב en כ; en rétablissant la leçon primitive עַצְבוֹתַי, « mes douleurs » au lieu de עצמותי « mes os », on obtient un sens excellent : « Moi j'annonce (par des cris) toutes mes douleurs (causées par les liens trop serrés avec lesquels ils m'ont attaché); eux me regardent avec une joie maligne. » Pour le sens de ראה ב, comparez le stèle de Mešaʿ, l. 7 : ואראּ בה ובבתה et Psaumes, cxii, 8.

19. Le partage des vêtements entre les bourreaux indique l'imminence de l'exécution, car aussi longtemps que la condamnation à mort reste une sentence judiciaire révocable le patient conserve ses vêtements.

22. Au lieu de עֲנִיתָנִי, « tu m'as exaucé », il faut lire : עֲנֵנִי « exauce-moi »; les anciens ont corrigé עֲנוּתִי, τὴν ταπείνωσίν μου. V. *humilitatem meam*, ce qui est beaucoup moins satisfaisant que l'expression יחידתי « mon (bien) unique » pour « vie » (v. 18).

23. Le mot שֵׁם « nom » a pris de bonne heure le sens de « renom, renommée » (Genèse, xi, 4), et l'expression סִפֵּר שֵׁם désigne l'idée de propager la renommée de quelqu'un (Exode, ix, 16). — Par אחי « mes frères », le poète entend les com-

patriotes, les mêmes qui sont appelés זֶרַע יַעֲקֹב au verset suivant.

24. En hébreu, les verbes qui signifiaient primitivement « avoir peur, craindre », ont fini par prendre le sens adouci de « présenter ses respects, rendre hommage », en parlant de la Divinité; c'est ce qui se constate ici à propos du verbe וְגוּרוּ יְיָ qui, venant après כַּבְּדוּהוּ « honorez-les », ne peut que signifier « et rendez-lui hommage. »

25. Au lieu de מִמֶּנּוּ « de lui » et de וּבְשַׁוְּעוֹ « et lorsqu'il l'invoque », les Septante ont lu מִמֶּנִּי « de moi » et וּבְשַׁוְּעִי « et lorsque je l'invoque »; la leçon massorétique est meilleure, le premier sujet du verset étant une 3e personne, עָנִי « le pauvre ».

26. Le mot מֵאִתְּךָ ne convient guère quoiqu'il soit attesté par les anciens : Sept. παρὰ σοῦ, V. *apud te*; la comparaison du verset 23 suggère l'idée que la leçon primitive portait בִּשִׁמְךָ תְּהִלָּתִי « en ton nom est ma louange »; c'est l'équivalent de בְּךָ תְּהִלָּתִי (Psaumes, LXXI, 6). — Le suffixe de la 2e personne de בִּשִׁמְךָ donne à penser que l'ancien texte avait également יִרְאֶיךָ « ceux qui te craignent », au lieu de יִרְאוּ « ceux qui le craignent ».

27. Lisez לִבָּם au lieu de לִבַּבְכֶם; cf. Sept. : αἱ καρδίαι αὐτῶν = V. *corda eorum*. Le subjonctif יְחִי fonctionne ici comme un futur énergique.

27. La construction יִזְכְּרוּ וְיָשֻׁבוּ אֶל יְהוָה est une licence poétique; en prose, on dirait : יִזְכְּרוּ אֶת יְהוָה וְיָשׁוּבוּ אֵלָיו « se souviendront de Yahwé et retourneront vers lui ». — Rétablir לְפָנָיו au lieu de לְפָנֶיךָ; cf. Sept. ἐνώπιον αὐτοῦ = V. *in conspectu ejus*.

28. La leçon massorétique וּמוֹשֵׁל ne satisfait guère, on s'attend à un substantif parallèle à מַלְכוּת. Les Septante ont

1. La leçon massorétique est un reflet de la seconde partie de Psaumes, LXIX, 32; la première partie doit être lue רְאוּ עֲנִיִּים יִשְׂמְחוּ « voyez cela, ô humbles, et réjouissez-vous », au lieu de רְאוּ עֲנִיִּים יִשְׂמָחוּ, qui n'est pas correct (Graetz).

évité la difficulté en lisant : וְהוּא מוֹשֵׁל, καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν = V. *et ipse dominabitur gentium*. Peut-être y avait-il primitivement וּמָשְׁלוֹ בְּכָל־גּוֹיִם « et sa domination s'étend sur tous le peuples » (Cf. Zacharie, IX, 10).

29. L'incohérence entre les verbes אָכְלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ est évidente et cependant les anciennes versions maintiennent sans broncher la leçon traditionnelle : Sept. Ἔφαγον καὶ προσεκύνησαν πάντες οἱ πίονες τῆς γῆς, V. *manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terræ* : Luther donne également : *Alle Fetten auf Erden werden essen und anbeten*. Aucun doute n'est possible ; nous y avons l'altération de la leçon primitive יִפְּלוּ וַיִּשְׁתַּחֲווּ « se jetteront (sous-entendu אַרְצָה « par terre ») et se prosterneront ». Les « engraissés de la terre » (דשני ארץ) présentent un contraste avec les עֲנִיִּים (mieux que עֲנָוִים « humbles ») « pauvres » du verset 27, « qui mangent rarement à leur satiété ».

Nous ne nous arrêterons pas à discuter le sens de la leçon יורדי עפר, qui est manifestement fautive, bien qu'elle soit conservée par toutes les versions anciennes et modernes. Le contexte exige impérieusement une expression parallèle à דשני ארץ, et comme en effet עפר est synonyme de ארץ, il en résulte que le mot יורדי est l'altération d'un vocable qui se rapproche en quelque sorte du sens de דשני. Je ne crois donc pas me tromper beaucoup en supposant que la vraie leçon est רוֹדֵי עָפָר « les dominateurs du monde de la poussière » ; le verbe רדה est connu.

Le mot נפש ne peut se rapporter qu'aux רשנים et aux רודים qui forment les sujets des verbes ; il faut donc lire ונפשם au lieu de ונפשו : « Ceux qui ont exercé la domination sur la terre aux dépens des pauvres et des justes auront beau s'humilier devant Yahwé au moment du jugement, il ne leur conservera pas la vie ; ils périront misérablement. » A noter la tournure dogmatique donnée par les anciens à la fin de ce verset : Sept. Καὶ ἡ ψυχή μου αὐτῷ ζῇ = V. *Et anima mea illi vivet*, comme s'il y avait וְנַפְשִׁי לוֹ חָיָה. Inutile de

taire remarquer que חי לי n'est pas hébreu : il faut לחיין ou בעבור.

31 et 32. Deux causes principales ont obscurci le sens de ce passage : la mauvaise séparation des versets et la division du premier en deux phrases indépendantes. Ces fausses dispositions ont été encore compliquées par une faute de copiste, de manière qu'aucune version soit ancienne soit moderne n'en a pu donner une traduction satisfaisante. Toutes les difficultés résident dans le premier verset. En plaçant un אתנח au-dessous du second mot, la Massore a certainement compris זרע יעבדנו comme exprimant une phrase complète : « La semence (ou descendance, sous-entendu « d'Israël ») l'adorera. » La même idée se fait jour dans les Septante et la Vulgate qui rattachent cette phrase à la fin du verset précédent et supposent, les premiers וְזַרְעוֹ, l'autre וְזַרְעִי au lieu de זֶרַע, *καὶ τὸ σπέρμα αὐτοῦ δουλεύσει αὐτῷ*. — V. *Et anima mea illi vivet, et semen meum serviet ipsi*. Le désaccord n'est pas moindre au sujet de la phrase suivante. La ponctuation massorétique donne les mots incohérents יְסֻפַּר לַאדֹנָי לַדּוֹר « il sera annoncé au Seigneur à la génération », ce qui est inintelligible. Les Septante ont fait le premier pas pour rétablir le sens primitif en rattachant le verbe יָבֹאוּ du verset suivant, qu'ils ont mis au singulier, au dernier mot de celui-ci : *Ἀναγγελήσεται τῷ κυρίῳ γενεὰ ἡ ἐρχομένη*. V. *Annuntiabitur Domino generatio futura ;* mais, on le conçoit facilement, l'idée d'être annoncé à Dieu ne manque pas d'être assez creuse et nous n'avons pas le droit de l'attribuer à un poète comme le nôtre qui s'est montré jusqu'à présent plein de pensées aussi justes que claires ; la faute doit être ailleurs.

Elle est dans la forme passive que la Massore aussi bien que les versions précitées ont donnée au verbe יְסֻפַּר ; leur excuse est qu'elles y étaient contraintes par la perte du mot qui formait le complément direct du verbe actif qui doit se lire, sans aucun doute, יְסַפֵּר « racontera ». De ce mot il ne s'est conservé que la lettre finale, savoir le ר accolé à אדני, mais on supplée sans peine les lettres manquantes en y reconnaissant

le mot פֹּעַל « œuvre », synonyme de מַעֲשֶׂה, qui est précisément un des compléments directs ordinaires du verbe סָפַר (Psaumes, XLIV 2; CVII, 22); la chute de ces lettres a été visiblement déterminée par le groupe similaire פר du verbe en question. On doit rétablir ce passage ainsi : זרע יעבדנו יְסֻפַּר פֹּעַל אֲדֹנָי לְדוֹר יָבֹא : « Les descendants pieux raconteront l'œuvre du Seigneur aux générations futures; » la suite est claire.

TRADUCTION

2. Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?
« Mon salut est loin », telles sont les paroles de ma complainte.
3. Mon Dieu, je pousse des cris le jour et tu ne réponds pas;
Je passe de même la nuit, sans obtenir le moindre soulagement.
4. Et cependant, toi qui habites dans le lieu saint,
Tu as toujours été la gloire d'Israël.
5. En toi nos ancêtres ont mis leur confiance,
En se confiant à toi, tu les as aussitôt sauvés.
6. Lorsqu'ils ont crié vers toi, ils ont été délivrés;
Lorsqu'ils ont mis leur confiance en toi, ils n'ont pas été déçus.
7. Mais moi je suis réduit à l'état d'un vil vermisseau, je n'ai plus rien d'un homme;
Je suis l'opprobre du genre humain, un objet de mépris pour les peuples
8. Tous ceux qui me voient se moquent de moi,
Ouvrent les lèvres, secouent la tête :
9. « Que Yahwé son rédempteur le délivre!
« Qu'il le sauve, puisqu'il l'aime. »
10. Certes, c'est toi qui m'as retiré des flancs maternels,
C'est toi qui m'as rassuré pendant que je suçais les mamelles de ma mère.
11. Aussi me suis-je élancé vers toi dès que j'ai quitté le sein (qui me portait).
Depuis que je suis sorti des entrailles de ma mère, tu es mon Dieu.
12. Ne t'éloigne pas de moi; le danger est proche
Et aucun aide ne se fait voir.
13. Déjà beaucoup de taureaux m'environnent;
Les grosses bêtes de Basan se placent en cercle autour de moi.
14. (Puis j'aperçois) en face les gueules ouvertes
De lions voraces et rugissants.
15. Je sens mon corps se liquéfier,
Toutes mes articulations se désagréger;
Mon cœur, comme s'il était fait de cire,
Se fondre dans mes entrailles.
16. Pareil à un tesson, mon palais devient sec,
Ma langue est comme soudée à la partie inférieure de ma bouche

Et ces méchants me couchent dans la poussière où la mort m'attend.
17 En un instant, ces chiens m'entourent,
Cette horde malfaisante se place autour de moi
Et me lie les pieds et les mains.
18. Je fais éclater toutes mes douleurs ;
Eux, ils me dévisagent avec des regards malins.
19 Ils se partagent mes habits
Et jettent le sort à qui aura mes vêtements intimes.
20 Donc, ne t'éloigne pas, ô Yahwe,
Mon seul auxiliaire, accours à mon aide.
21 Sauve mon âme de l'epee,
Mon bien unique — ma vie) des griffes du chien
22 Sauve-moi de la gueule du lion
Et délivre-moi des cornes des taureaux sauvages.
23. Je proclamerai ton nom à mes frères,
Je te louerai dans l'assemblée.
24. O vous qui craignez Dieu, louez-le,
Semence de Jacob, honorez-le tous ;
Descendants d'Israël, tous présentez-lui vos respects.
25. Parce qu'il n'a pas dédaigné ni rejeté la requête du pauvre,
Qu'il n'a pas détourné de lui sa face
Et qu'il l'a écouté quand il l'a invoqué.
26. Ton nom sera l'objet de ma louange dans une nombreuse assemblée.
Je m'acquitterai de mes vœux en présence de ceux qui te craignent
27. Les humbles mangeront leur suffisant ;
Ceux qui cherchent Yahwe lui rendront grâce ;
Puisse leur cœur vivre toujours!
28. Tous les confins de la terre mentionneront Yahwé et reviendront à lui ;
Toutes les familles des peuples se prosterneront devant lui.
29. Car la royauté appartient à Yahwé,
Son gouvernement s'étend sur les nations.
30. Tous les engraissés de la terre auront beau) s'humilier et s'aplatir,
Tous les tyrans de ce monde de poussière s'agenouilleront (en vain.
devant lui,
Il ne conservera pas la vie à leur âme.
31. (Seule) la race qui l'adore racontera l'œuvre du Seigneur à la génération future.
32. Et transmettra au peuple naissant le récit des actes de justice qu'il a accomplis.

ORIGINE ET DATE DU POÈME

Notre poème, ainsi que plusieurs autres psaumes du même genre, vient du milieu auquel s'adressent les consolations du second Isaïe. Le serviteur de Dieu semble abandonné et éloi-

gné du salut (v. 2; Isaïe, XLI, 27; XLIX, 14); il crie jour et nuit sans être exaucé (v. 3; Isaïe, LXII, 6), tandis que Dieu qui habite les cieux saints (v. 4 *a*; Isaïe, LVII, 15) est toujours l'objet des louanges d'Israël (v. 4 *b*; Isaïe, LXIV, 16). Il se plaint de ce que la protection divine, qui se montrait prompte et efficace aux ancêtres, se soit retirée de lui qui, semblable à un vil vermisseau plutôt qu'à un homme, est un objet d'opprobre à tous ceux qui le voient (v. 5-8; Isaïe, XLI, 14; XLIX, 7; LI, 7; LIII, 3 *passim*). Cet opprobre se traduit en raillerie sur Yahwé lui-même (v. 9; Isaïe, LII, 5) en qui il a confiance depuis qu'il a quitté les flancs maternels et sucé ses mamelles (v. 10-11; Isaïe, XLIV, 2; XLIX, 1, 5). La description de ses souffrances est originale, mais s'appuie sur des psaumes ou d'autres écrits plus anciens. En faisant abstraction des lions et des chiens, qui sont des figures communes de rapacité, le parallélisme de פָּרִים et אַבִּירִים se trouve dans Isaïe, XXXIV, 7, pendant que la connexion de פָּרִים avec le district transjordanique de בָּשָׁן s'observe dans Ezéchiel, XXXIX, 18 (cf. פָּרוֹת הַבָּשָׁן, Amos, IV, 1). Le dessèchement des organes de la bouche (v. 16) est une légère variante des Lamentations, IV, 4. L'expression des espérances porte une similitude des plus frappantes avec la fin du psaume CII. On remarque avant tout le contenu vague du verset 23 qui résume les versets CII, 22 et 23, par lesquels on apprend que le terme אֶחָי fait allusion aux exilés retournés à Sion et que les יִרְאֵי יְהוָה (cf. 26) représentent les autres peuples qui se réuniront à Jérusalem pour adorer Yahwé[1]. Les autres rapprochements ne sont pas moins évidents : le verset 25 est au fond identique à CII, 18; les versets 28 et 29 ont leur analogie dans CII, 16 et 23; enfin, les versets 30 et 31 résument la teneur de CII, 19 et 29. Il y a plus, CII, 21, en parlant du אָסִיר « lié, attaché, prisonnier », comme équivalent à בְּנֵי תְמוּתָה « des condamnés à mort », nous fournit la clé du passage 16 *b*-17 conformément à l'interprétation que j'en ai donnée plus haut, car le parallélisme de אִסְרוּ יָדִי וְרַגְלִי avec אָסִיר et de מוּת avec תְמוּתָה saute aux yeux. D'autre part, le verset 27 imite visiblement Isaïe,

1. Contre A. Rahlfs l. c. p. 88.

LXII, 9 *a* et LXV, 13, où il s'agit également des exilés retournés dans leur patrie. Ce verset est à son tour imité par le psaume LXIX, 32, qui parle du retour comme d'un avenir très désiré.

La conclusion nous paraît forcée : notre psalmiste appartient à cette classe de juifs fidèles dits עֲנָוִים « les humbles », qui attendaient avec une impatience fiévreuse la délivrance de la captivité; ce sont ceux pour lesquels la désolation de la terre sainte était l'objet d'une affliction immense et d'un deuil permanent. C'est dans les cœurs ulcérés de ces אֲבֵלֵי צִיּוֹן que le grand prophète anonyme de la fin de la captivité a reçu la mission de verser le baume de la consolation par l'annonce de la prochaine délivrance. Il n'était que temps, la coupe des amertumes allait bientôt déborder et produire la désespérance générale qui prélude à la dissolution des nations longtemps opprimées. Déjà le chantre du psaume CII appréhende de finir sa vie avant de voir le jour heureux du salut (v. 24-25); le poète du psaume XXII, en mettant dès le début dans la bouche de l'élite de son peuple ce cri déchirant : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné! » et en disposant plus harmonieusement les détails de sa description, atteint une élévation lyrique à laquelle l'autre poème, quoique plus original, n'a pu arriver. Nulle part les grandes espérances de l'Israël prophétique ne sont mieux réunies et plus dignement exprimées : la délivrance du joug inique de l'esclavage, la jouissance licite des biens de la terre, la réconciliation avec le monde païen par le monothéisme, l'abaissement des tyrans orgueilleux, la glorification des humbles et la durée éternelle de cette félicité dans la société humaine régénérée : messianisme, tout cela est tracé dans les quelques versets de la fin en traits indélébiles, devant lesquels les graves soucis de la plus grande partie du psaume s'évanouissent comme les épaisses ténèbres de la nuit devant les rayons lumineux du soleil levant. Le passage de la plus profonde misère à la gloire la plus idéale est d'un effet vraiment sublime.

J. Halévy.

La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV

TRANSCRITE ET TRADUITE PAR J. HALÉVY

(*Deuxième partie*).

Suite.

263 (B. M. 25).

DIXIÈME LETTRE DE RIB-ADDA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] a-na ‖ šăr-ri en-ya [2] an-par ki-bi-ma [3] um-ma ‖ ri ib an-im nît-ka-ma [4] a-na gîr-meš an-ya an-par [5] VII šu VII ta-an am ku-ut [6] an-nin ša er-gub-la [7] ti-di-en ag-ga a-na săr [8] en-ya a-nu-ma ki-a-ma [9] aš ta-pa-ru a-na. . .

Verso.

[11] ša a-bu-ti. . . [12] I-mă-si-ra šăr-ru šab-meš [13] qaš-ta-ti [14] ù I-sa-ab-ši mat-mat-su [15] a-na lû-meš ha-za-nu-tu er-meš [16] a-na sa-šu-nu ù pa-as-hu [17] ù la-a ti-eš-bu-ru-na [18] a-na šăr-ri muh-ya-ma [19] ù muh ‖ ya-an-ha-me [20] nu-kur a-na har(?)-pa na-nu [21] lû-meš pa-dê-ka a-na [22] šăr-ri šal-mu. . . [24] . . . la-a eš. . . [25] . . a nu nît. . . [26] . . a-na. . .

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, dieu soleil, il est dit ceci :

Moi, Rib-Adda, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, dieu soleil.

Que la Dame de Gubla donne la puissance au roi, mon seigneur.

Voici, j'ai envoyé dire au. . . . .

Verso.

. . . . . de tes(?) pères. . . Que le roi envoie des archers. . . . et il prendra ses pays aux mêmes hommes de garde et tout sera pacifié et ne prévenez pas le roi contre moi et contre Yanhame. L'ennemi est. . devant nous; les agents(?) du roi ont péri(?). . . ne. . . serviteur. . . . à. . .

264 (B. M. 26).

PREMIÈRE LETTRE D'AMMUNIRA A AMÉNOPHIS IV

Recto.

[1] a-na šăr en-ya an-par-ya [2] an-mes-ya sa-ri be-la-ya [3] ki-bi-ma um-ma am-mu-ni-ra [4] lû er bur-zun nît-ka ù iš-ra \ a-pa-ru [5] ša gîr-meš-ka [6] a-na gîr-meš šăr-en-ya an-par-ya an-mes \ ya [7] ša-ri be-la-ya VII ù VII ta-a-an [8] am-ku-ut ša-ni-tam iš-te-me [9] a-mă-te-meš . šăr-ri en-ya [10] an par-ya an-mes-ya ša-ri ba-la-ti-ya [11] ù ha-di lib-nît-ka ù [12] i-bi-ri sa-gîr mes săr en ya [13] an-par-ya ù an-mes-ya ša-ri be-la [14] ma-gal ma gal i nu ma a-za-at [15] sa-ru šăr

gîr-meš [5] su še-ni šàr-be-li-ya [6] šàr-be-li-ya ki-i-ma an-par [7] ki-ma an-im i-na ša me at ta [8] li-im-li ik šàr a na nît su [9] šàr be-li-ya ip-ki-id-ni [10] a-na-za-ar er-ṣur-ri sal-lat šàr [11] u aš-ta-bar dup-pa u-mu-da [12] a-na šàr-ru-ni-ya û la-a [13] it te ir a-na-tam a-na ya-si [14] a-na-ku lû-pa-dê šàr be-li-ya [15] û a-na-ku ša u-bal a-na-tam [16] lu-ga ú a-na-a-ma li-im na [17] a-na šàr be-li-ya li-mâ-aš-šir [18] šàr xx lû gîr a-na-za-ar [19] er-šu û li-ru-ub a-na muh-hi [20] šàr be-li-ya û li-mur pa-ni-šu [21] ma-an-nu ba-la-aṭ lû-gîr [22] e-nu na la-a it-ta-zi [23] ša a-ru iš-tu kam-bi šàr be-li-su [24] û ba-li-id sum-na šàr iš-ta-bar [25] a-na nît-šu û ba-li-id [26] a-na da-ri-ti a-na-ku [27] . . ša-an ti ga-ti-ma [28]. . . a-na i-ri-bi [29] a-na da-[ga-li pa-ni šàr be-li-ya [30]. . . . pi-ra [31]. . . . it-te ir-mi [32]. . . . ki šàr be-li-ya [33]. . , . še-ri-ib-ka [34]. . . . ma be-li [35] ra ‖ a-zi-ra [36]. . . . ra-tum [37]. . . . ni šàr ‖ ha-a-bi

Verso.

[38]. . e-li ša-ri lû tur-kin-ri [39] it-ta-diu er-ṣu-mu-ra [40] a-na ‖ a-zi-ra û la-a [41] i-ku-ul šàr iš-tu er-su [42] iš-tu mat-šu e-nu-ma aš-te-mu [43] šu-um šàr u šu-um um-ma-ni-šu [44] û pal-hu ma-gal u gab-bi [45] mat-ti pal-ha-at u ša-a la-a [46] i-la-ak a-na egir šàr be-li-ya [47] šàr i-te-šu-um ma-sa-ak-na-ta-ni [48] i-na lû pa-dê i-na er ṣur-ri [49] el ki ‖ zi-im-ri-da er-ir-zu [50] iš-tu-nît-ti i-ta-zi-il-šu [51] u ya-nu a-mes ya-nu iṣ-meš a-na ya-si nu [52] u ya-nu a-ya-qa-mi ni is-kan [53] lu ba-be û šàr be-li-ya [54] li-im-li-ik a-na nît-šu šàr be-li-ya [55] i-na dub-bi is-ta-bar a-na ya si [56] mi-nu um mi ta-as-te-me û su-pur [57] a-na šàr ‖ zi-im-ri-da er zi-du-na [58] û ‖ a-zi-ra lu ar-ni šàr [59] u u meš er-ar mâ-da it-mu-ni [60] û iš-ta-ni ma-mi-ta i-na be-ri-su nu [61] u ip-hu-ru-nim iṣ-mâ-meš-šu-nu [62] iṣ-kil+bat-meš-šu-nu gab-mes gîr mes-šu-nu [63] a-na za-ba-ti er ṣur-ri sal-lat šàr [64] ga-as-ta-at qa-ti šàr du-an na-tum [65] û da-ga-at-su-nu er-ṣur-ri [66] la-a i-li-u nim a-na za-bat [67] u er-ṣu-mu-ra za-ab-du-nim [68] i-na kam bi ‖ zi-im-ri-da [69] sa u-ma-šir a-na-tam šàr [70] a-na ‖ a-zi-ra û as-ta-bar [71] dup-pa a-na šàr be-li-ya [72] û la-a it-te-ir-ni [73] a-na-tam a na nît-su [74] is tu mu-ga-ti nu kur-tum [75] i-na muh-hi-ya ya-nu a-mes [76] ya-nu iṣ-mes li-na-aš-šir [77] dup-pa a-na nît-su [78] u li-ru-ub û li-mur pa-ni-su u šàr. [79] a-na nît šu a-na er-su û la-a. . . [80] er-su mat-su am-mi-nim i-nam-mu. . . [81] šàr be-li-nu iš-tu mat ti u i-te. . . [82] u i-te-sa-a i-ru-id šàr-sa ya nu a-nu-um . [83] dub-bi-ya lu-gîr a-na muh-hi šàr an-par en-ya [84] u šàr li-it-te-ir a-na nît-šu.

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu, (il est dit) ceci :

Moi, Abimilki, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur. Je suis la poussière de dessous les pieds et les semelles du roi, mon seigneur. O roi, mon seigneur, tu es comme le dieu Raman dans le ciel; puisse le roi penser à son serviteur!

Le roi, mon seigneur, m'a ordonné de garder la ville de Şerri, ser-

vante du roi et ayant envoyé une lettre d'avis au roi, mon seigneur, il ne m'a pas donné de réponse. Je suis un officier du roi, je porte les bonnes nouvelles au roi et je dois aussi annoncer les mauvaises au roi, mon seigneur? Que le roi envoie xx piétons; je ferai garder la ville par eux, et je me rendrai auprès du roi, mon seigneur, et je verrai sa face. Quelle est la vie d'un simple particulier s'il n'est pas ranimé par le souffle qui émane de la personne du roi, son seigneur? Lorsque le roi envoie (un mot) à son serviteur, celui-ci se sent toujours revivre. Moi. . . pour entrer. . et regarder la face du roi, mon seigneur. . . . réponde. . . le roi, mon seigneur. . . il te laissera entrer. . . seigneur. . . . Azira. . . . Abd-Aṣratum. . . roi, Ḫābi

Verso.

. . . . contre la volonté (?) du messager (?). . . la ville de Ṣumura a été livrée à Azira et le roi n'a aucun profit de sa ville et de son pays. Lorsque j'entends le nom du roi et le renom de son armée, je suis pris de crainte et tout le pays tremble, et qui est ce qui ne suivrait pas le roi, mon seigneur?

Sache le roi que lorsqu'il m'a ordonné officier dans la ville de Ṣurri, Zimrida délia (?) la ville d'Irza du service, (ensuite) il la quitta; nous sommes donc restés sans eau et sans bois; nous n'avons même pas de place pour enterrer les morts; que le roi, mon seigneur, pense donc à ses serviteurs.

Le roi, mon seigneur, m'écrit de lui communiquer tout ce que j'entends raconter, (sache que) Zimrida de la ville de Ziduna et Azira sont des rebelles, que les hommes de la ville d'Armada se sont ralliés à eux et ont conclu une alliance entre eux, qu'ils ont assemblé leurs vaisseaux, leurs chars et leur infanterie pour prendre la ville de Ṣurri, servante du roi, conquête du bras fort du roi. La ville de Ṣurri les a battus et ils n'ont pas pu prendre la ville de Ṣurri, bien qu'ils aient pris la ville de Ṣumura par l'entremise de Zimrida qui a rapporté l'ordre du roi à Azira.

J'ai envoyé une lettre au roi, mon seigneur, et il n'a pas rendu une réponse à son serviteur. Par suite de la fureur (?) des ennemis contre moi, je suis privé d'eau et de bois; que le roi m'envoie une lettre pour que je me rende auprès de lui et que je voie sa face. Et que le roi pense à son serviteur et à son pays et qu'il ne les oublie pas. Pourquoi. . . le roi, notre seigneur, le son pays? Qu'il sache (distinguer?) celui qui le sert d'avec celui qui le délaisse (?). J'ai envoyé ma lettre par un courrier au roi, mon seigneur, qu'il m'en retourne la réponse.

267 (B. M. 29)

DEUXIÈME LETTRE D'ABIMILKI AU ROI

Recto.

(1) a-na šàr en-ni-ya an-par-ya (2) um-ma ᵐa-bi-šàr mît-ka (3) ṭùb ù ṭù-a-na ĝìr-meš-šàr en-ni-ya am-kut (4) a-na-ku ip-ru-uš-tu šu-pa-li (5) si-ni-šàr en-ni-ya be-li (6) an-par-ša it-ta-zi i-na muḫ-ḫi (7) mat-ma-ta-ti i-na ud-mi u ud-mi-ma (8) ki-ma si-na-at an-par a-bu-šu ši-ṭab (9) ša i-ba-

li-id i-na še-hi-su hi-ga [10] u i zu-kin i-na za-pa-ni-šu [11] sa it-ta-za-ab gab-bi mat-ti [12] i-na pa-a-a-hi i-na du-ni zag ha-ab-si [13] sa id-din ri-ig-ma-šu i-na ša-me [14] ki-ma nu-im u tar [15]-ku-ub gab-bi [15] mat-ti is-tu ri-ig-mi-šu [16] an-nu-u iš-bu-ur nit-du a-na be-li-su [17] e-nu-ma iš-me tur-kin-ri ši-gab [18] sa šar ša i-ga-sa-ad a-na nit-su [19] u še-hu hi-ga ša it-ta-zi [20] is-tu kam-hi-mes šar be-li-ya [21] a-na nit-šu u i-za-kin še-hu-šu [22] la-am ga-su-ad lu-kin-ri šar be-li ya [23] la-a i-za-kin še-hu i-za-kir [24] ka-meš ub-bi-ya a-mur i-na-an-na [25] e nu-ma it-ta-zi [26] še-hu šar a-na muh-hi-ya [27] u ha-ad-ya-ti ma-gal [28] u a-ru-u i-na ud-mi u ud-mi-ma [29] aš-šum ha ti-ya-ti la-a. ti. .

Verso.

[30] ir-zi-tum e-nu-ma iš-me [31] tur kiu-ri ši-gab ša iš-tu be-li-ya [32] u gab-bi mat-ti pal-ha-at [33] iš-tu pa-ni be-li-ya e-nu-ma [34] iš-me še-hu hi-ga u tur kiu ri ši gab [35] sa i-ga-ša-ta-ni e-nu ma [36] iq-bi šar be-li-ya [illegible] ku-ma [37] a-na pa-ni gab mes u iq-bi [38] nit-du a na be-li-šu [illegible] ya-a-ya-ya [39] a-na muh hi ga-bi-ti-ya muh hi [illegible] zu-ri ya [40] u-bal a-ma-tam šar be-li-ya [41] sa iš-mi a-na šar be-li-šu u [42] u-ra-ad šu i-na aš ra-ni-su [43] u it(?) zi an par i-na muh-hi-su [44] u i-za-kin še-hu hi-ga iš-tu kum-bi be-li su [45] u la-a iš-te-mi a-ma-tam šar be-li-šu [46] hal ga-at-er-šu lu li-iq bit su [47] ya-nu šu-um-su i-na gab-bi [48] mat-ti i-na da-ri-ti a-mur [49] nit-da sa iš-me a-na a-na be-li-šu [50] sul-mu er-šu sul-mu bit-su [51] su-um-ma a-na da-ri ti [52] at-ta an-par ša it-ta-zi i-na muh-hi-ya [53] u du-u-ri ut-ka bar ša-iz ku pu [54] a-na sa-a-šu u aš-šum zag šar [55] be li ya da na ti [56] [illegible] nu-uk-ti [illegible] ma-ti-i-ti [57] an-nu-u iq-bi [58] a-na an-par a-bi šar be-li-ya [59] ma-ti-mi i-mur [60] pa-ni šar be-li-ya [61] u a nu um-ma a-na-an-šur [62] er šur-ri er ra-bi-tu [63] a-na šar be-li-ya a-li [64] i-ya-zi zag šar da-na-tu i na muh-hi-ya [65] a-na ma-da an me-e a-na su-ta-ya [66] o iš-mes a-na šu-hu-ni-ya ša-ni-tam ! zi-im-ri-da [67] la er-zi-du-ma iš-bu-ur i-na ud-mi u ud-mi-ma [68] lu-ar ni ! a zi ri tur-nit an-aš-ra-tum [69] aš-šum gab-bi a-ma-tam ša is-te-mi is-tu mat mi-iṣ-ri [70] a-nu-um-ma iš-bu-ur a-na be-li-ya u si-gab [71] e-nu ma i-te.

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu, il est dit ceci :

Moi, Abimilki, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur. Je suis la poussière de dessous la chaussure du roi, mon seigneur. O soleil qui brilles au-dessus de l'univers pendant des jours inouïs, muni des insignes(?) du soleil, ton père bienfaisant, dont la bonne parole rend la vie ou bien ?, amène l'anéantissement(?), qui consolides tous les pays dans la tranquillité par la puissance du bras des guerriers, qui, en poussant des cris vers le ciel comme le dieu Ramman, fais trembler tous les pays !

(Je dis) ceci : Ton serviteur a envoyé dire à son seigneur que son messager a été témoin de la honte(?) du roi envers son serviteur, et le bon

discours prononcé par le roi, mon seigneur, concernant son serviteur; ce discours a été prononcé avant le départ (?) du messager du roi, mon seigneur, et n'a pas mentionné la parole de mes pères (?). Regarde, maintenant, lorsque le discours du roi m'a été rapporté, je m'en suis beaucoup réjoui et exulté pendant longtemps, tellement ma joie (?) ne. . .

Verso.

la terre, lorsque mon messager a entendu les bonnes paroles de mon seigneur, tout le monde a été rempli de respect envers mon seigneur à ce récit. Lorsque le roi, mon seigneur, me dit : « Sois placé au devant de la grande armée », son serviteur lui répond : Oui, mille fois oui, je porterai l'ordre du roi, mon seigneur, sur mon dos, sur mes bras. Je suis celui qui écoute le roi, son seigneur, et le sert partout où il se trouve; qui voit le soleil briller sur lui chaque fois que la bonne parole lui vient de la bouche (?) de son seigneur; et celui qui n'obéit pas à l'ordre du roi, son seigneur, sa ville périt, sa maison tombe en ruine et son nom disparaît du monde à tout jamais. Regarde le serviteur qui obéit à son maître, sa ville est en paix, sa maison prospère et son nom reste éternellement. Toi, tu es le soleil qui brille au-dessus de moi et le mur d'airain qui s'est érigé lui-même. Et, parce que le bras du roi, mon seigneur, est fort, nous. . . . je dis ceci au soleil, le père du roi, mon seigneur : « Quand pourrai-je voir la face du roi, mon seigneur? »

Voici, je garde la grande ville de Ṣurri pour le roi, mon seigneur, jusqu'à ce que la main droite et forte du roi s'étende sur moi pour me donner de l'eau à boire et du bois à brûler.

Puis, Zimrida, homme (*) de Zidunu, a envoyé dire plusieurs fois au rebelle Aziri, fils d'Abdasratum, au sujet de toutes les nouvelles qu'il a apprises d'Égypte; maintenant il écrit au roi; il est bon que le roi le sache.

268 (B. M. 30).

TROISIÈME LETTRE D'ABIMILKI AU ROI

Recto.

[1] a-na šàr an-par-ya an-ya an-meš-ya [2] um-ma a-bi-šàr nît-ka [3] viz ù viz a-na gìr-meš šàr en-ni ā-am-kut [4] a-na-ku ip-ri iš-tu šu-pa-li [5] šu-še-ni šàr en-ni-ya [6] an-nu-u a-na-an-ṣur er šàr [7] ša ip-ki-id ā-na qa-ti-ya ma-gal [8] pa-nu-ya a-na a-la-ki [9] a-na a-ma-ri pa-ni šàr be-li-ya [10] u la-a i-li-e iš-tu [11] qa-ti ᵐ zi-im-ri-da er-zi-du-na-ki [12] iš-ni-ni-ma e-nu-ma [13] i-ru bu u i-bu-uš [14] nu-kur-tum it-ti-ya li-id-din-ni [15] šàr en-ni-ya x lu-meš a-na [16] na za-ri er šàr be-li-ya [17] u li-ru-ub a-na mah-ri [18] šàr be-li-ya a-na da-ga-li [19] pa-ni-šu ši-ṣab ta-at ta-ad-din [20] pa-ni-ya a-na mi-ru-ti ša (?) bu-ti [21] šàr en-ni-ya li-iš-al [22] šàr be-li-ya lu-pa dᵁ šu [23] e-nu-ma at-ta-din pa ni-ya [24] a-na mah-ri-ti šàr be-li-ya [25] a-nu-um-ma lu-kin-ri . [26] uš-še-ir-ti a-na. . [27] šàr be-li-ya u. . . [28] šàr be-li-ya lù. . . [29] . tup pa-šu a. . . [30] u li-ru-ub a-na. . . [31] šàr en-ni-ya ma. . .

Verso.

[32] it-ta-din pa-ni. . [33] a-na mah-ri-ti a. . [34] pa-ni šàr en-ni. .

[35] la-a i-te-zi-ib. . [36] nit-šu iš tu qa-ti 37] li-it-ta-din pa-ni. . . [38] šàr be-li-ya u it. . 39 a-mes a-na ši it yâ. . [40] u iš-meš a-na nit-šu. [41] i te-šàr be li-e-nu ma. . . [42] i-na ši an-ab-ba ni ta-za-ab [43] ya-nu a-mes u ya-nu iš-me [44] a-na ya-ši nu u-uš-um-ma [45] uš se-ir ! an-šàr lu-kin ri [46] a-na mah ri šàr be-li-ya [47] u a-ta-din v tik-nu ut-ka-bar [48] iš-šu-bu ma i iš-zag gan meš na-zu [49] šàr be-li-ya is-ta-bar a-na ya ši-nu [50] sa ta as-me is-tu mat-ki na ab-na [51] u šu-bur a na ya-ši [52] šàr mat da-nu-na ba-be [53] u sa-ar ra-sis-su [54] a-na egir-šu ù pa-as-ha at [55] mat-šu u zu šàr er u-ga-ri-it-ki [56] i-ku ul i-šu-tum mi-si-il-šu [57] i-kul u mi-si-šu ya-nu [58] u lu-mes šab-mat ha-at-ti ya-nu [59] ! e-ta-ga-ma pa i ri [60] er-qi-id-si u [61] ! a-zi-ra nu-kur-tum [62] it-ti ! nam-ya-ma-zi [63] nu kur-tum [64] a-ta-mar ha-ba-li [65] ! zi-im-ri-du [66] e-nu-ma ib-hu-ur [67] iš-mâ-mes šab-meš is-tu er hal-zuu ! a zi-ra [68] a-na muh-hi-ya u da mi-ik e-nu-ma tab šam ?) [69] lu-gir be-li-ya u ip-li-hu gab-bu li-id-din [70] pa ni-šu šàr a-na nit-šu u li-iz-za-kin [illegible] i-šu. . .

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu, il est dit ceci :

Moi, Abimilki, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur. Je suis la poussière de dessous la semelle de la chaussure du roi, mon seigneur.

Je garde à présent avec beaucoup de soin la ville royale qu'il a confiée à ma main. J'avais l'intention d'aller voir la face du roi, mon seigneur, et je n'ai pas pu à cause de Zimrida, de la ville de Ziduna, qui, après en avoir pris connaissance, est venu m'attaquer. Que le roi, mon seigneur, me donne des hommes pour garder la ville de mon seigneur, afin que je puisse aller au devant du roi, mon seigneur, et contempler sa face bienfaisante. J'ai l'intention d'aller vers. . . du roi, mon seigneur; qu'il interroge son officier si je n'étais pas prêt à aller au devant du roi, mon seigneur. Je viens d'envoyer un messager au roi, mon seigneur; que le roi lise la lettre qu'il lui apporte et qu'il lui permette de se présenter devant lui.

Verso.

Je me tourne (? vers le passé ? . . . devant le roi, mon seigneur. Qu'il n'abandonne pas son serviteur, de la main. . qu'il tourne sa face. . . . le roi, mon seigneur, et qu'il donne de l'eau à boire et du bois à brûler à son serviteur. Que le roi, mon seigneur, sache que nous sommes comme abandonnés au milieu de la mer; nous n'avons ni eau, ni bois. Voici, j'envoie le messager Ilimilki au devant du roi, mon seigneur; je lui ai donné v talents de cuivre, des troncs de palmiers . .

Le roi, mon seigneur, m'a envoyé dire : « Tout ce que tu entendras raconter concernant le pays de Kinahna, rapporte-le-moi. » Sache donc que le roi du pays de Danuna est mort, que son frère lui a succédé et a pacifié le pays. Sache aussi que la ville de Ugarit a été brûlée par le feu, la moitié seule en est restée ; les troupes du pays de Hatti n'y sont pas.

Etagamma Patri de la ville de Qidši et Azira, l'ennemi, sont avec Namyamazi, l'ennemi. J'ai été témoin de l'hostilité de Zimrida lorsqu'il a assemblé des vaisseaux et des hommes des villes d'Azira contre moi. Il serait bon que. . . quatre et. . . le courrier de mon seigneur. Que le roi, mon seigneur, tourne sa face vers son serviteur, qu'il fasse. . . .

269 (B. M. 31).

QUATRIÈME LETTRE D'ABIMILKI AU ROI

Recto.

[1] a-na šàr an. . . [2] um-ma a-bi-šàr. . . [3] vii û vii a-na gìr meš. . . [4] a-na-ku ip-ri iš-tu. . [5] šu pa-li šu še-ni. . [6] u šàr an-par da-ri. . [7] šàr iq-bi a-na nit-šu. . [8] a na nit šal-ma-ya-a-ti [9] a-na na-du-ni še-hu u a-na [10] a-meš ⸗ mi-ma a-na ši-te-šu [11] u la-a i-bu-uš-šu-nim [12] ki-ma qa-bi šàr be-li-ya [13] la-a i-na an-din nu-nim [14] u li im-li-ik šàr [15] a-na nit ⸗ šal-ma-yà-a-ti [16] a-na na-da-ni a-mes [17] aš-šum ba-la-ti-šu ša ni-tam [18] be-li šàr e-nu-ma ya-nu [19] iṣ mes ya a-meš-ya-nu en-nu [20] as. . ri ya-nu ša-mu [21]. . . ba li-te šàr be-li [22] . . šal-ma-yà a-ti [23] . . . ba la ti a-na sa-šu [24] . . . din [25] . . . . a-na ši-ti. . . . .

Verso.

[28]. . id-din-nu-nim [29] . ki-ma qa-bi šàr [30] u li-ti šàr a-na nit-šu [31] û a-na er ṣur-ri [32] er ⸗ šal ma ya-a ti [33] u sa it-ta-zi a-ma-tam [34] iš-tu kam-bi-mes šàr [35] a-na nit-su ša i-bu-us [36] a-ma-tam šàr ⸗ pa-ni mu . la-ak [37] šàr an par da-ri-tum [38] u a na nit ki-it-ti [39] šàr be-li-ya. . . . [40] a-na na-za-ri er ⸗ šal-ma-yà a-ti [41] be ti-ya a-nu-um-ma. . bi [42] sa-ni-tam be-li. . . [43] ṣab meš muh-hi-ya la. . [44] a-na ir-zi-ti . šàr . . [45] e-nu-ma ru ša um . . [46] šàr be-li-ya u i-ga-ru . [47] i-na ir-zi-ti u [48] šàr be-li ya lib-bi gab-bi [49] mat-ti i-te û li-id . [50] pa-ni-su šàr a-na nit-su [51] u er ṣur-ri [52] er ⸗ šal-ma-ya-a-ti . [53] a-na na-da-ni . . [54] . a-mes a-na ma-aš . . [55] ša-ni-tam be-li . [56] li-is-sal šàr lo-pa dê e-nu-ma [57] . na er-ṣu-mu-ri a-nur lù er . . [58] . iṣ mâ a-li-ik u la er-zi-du . [59] . la-ak u a-na-ku i la-ak qa-du gab bi . [60] u li-im-li-ik šàr a-na nit-su ⸗ gab-bi [61] û i-ṣur iṣ . . .

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur. . . il est dit ainsi :

Moi, Abimilki. . . . je me jette sept et sept fois aux pieds du roi. Je suis la poussière de dessous la semelle des chaussures du roi, qui est le soleil éternel.

Le roi a dit à son serviteur. . . Abd-Šalmayati pour qu'il commande de me donner de l'eau à boire ; mais il n'a pas fait comme le roi lui avait ordonné et il ne nous a rien donné. Que le roi pense à Abd-Šalmayati pour qu'il donne l'eau indispensable pour ma vie. Puis sache, ô seigneur roi, que de même que l'eau, il nous manque le bois ; il n'y a ni. . . ni. . . Que le roi, mon seigneur, sache. . . (Abd Šalmayati. . . . vie à lui. . . donne. . . à boire

Verso.

il ne nous a rien donné. . . comme le roi l'avait dit. Que le roi songe à son serviteur et à Ṣurri, la ville de Šalmayati, et exécute la promesse que la bouche du roi nous a faite. La parole du roi s'est adressée (?) à. . . . roi soleil éternel et au serviteur fidèle au roi, mon seigneur. . . pour garder la ville de Šalmayati. Voici. . .

Puis, ô seigneur. . . . . des soldats contre moi, ne. . . . à la terre. . . roi. . . . lorsque. . . le roi, mon seigneur, et il a honoré (?). . . dans la terre. Le roi, mon seigneur, connaît tout ce qui se passe dans le monde. Qu'il tourne sa face vers son serviteur et vers la ville de Ṣurri, ville de Šalmayati, pour. . . . donner de l'eau indispensable à la vie.

Enfin, seigneur. . que le roi interroge l'officier si. . . . la ville de Ṣumuri. Regarde, l'homme de la ville de. . . vaisseaux ; pars et l'homme de Ziduna partira (?), et moi je partirai avec tout. . . . tout. . . que le roi pense à son serviteur et qu'il garde. . . .

270 (B. M. 32).

LETTRE DE ZITADNA AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šăr-ri en-ya [2] an-par-ya an-meš-ya [3] an-ṣab iš-tu an-ša-me-e [4] ki-bi-ma [5] um-ma ‖ zi-ta-ad-na nît-ka [6] iš-meš gîr-meš-ka a-na gîr-meš [7] ‖ šăr-ri en-ya an-ṣab-ya [8] an-meš-ya VII id ŭ [9] VII it-ta-na-hi-hi-en [10] a-na gîr-meš šăr-ri

Verso blanc.

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon soleil, mon dieu, lumière du ciel, il est dit ceci :

Moi, Zitadna, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, ma lumière, mon dieu. Aux pieds du roi. . . .

Verso blanc.

271 (B. M. 33).

PREMIÈRE LETTRE D'ARDAŠRATI AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šăr-ri en-ya [2] ki-bi-ma [3] um-ma nît-an-ri nît šăr-ri [4] a-na ‖ gîr-meš šăr-ri en-ya [5] ma-ak-ti-ti VII gîr-meš šăr-ri en-ya [6] ŭ VII mi-la-an-na [7] ŭ ka-ba-tu-ma ŭ ṣi-'-ru-ma [8] ŭ i-el-ma-ad šăr-ri en-ya [9] ki-ma da-na-at nu-kur muh-ya [10] ŭ i-da-mi-iq [11] i-na pa-ni šăr-ri en-ya [12] ŭ i-mă si-ra [13] ‖ šăr gal a-na na-za-ri-ya

Verso.

[14] ša-ni-tum a-mă-ti [15] ša-pa-ar šăr-ri ‖ en-ya [16] a-na ‖ ya-ši [17] ŭ iš-te-mu [18] gab-bi a-mă-ti šăr-ri en-ya [19] iš-te-mu [20] a-nu-ma [21] x šal-meš [22] tu [23] ⟍ mi-ki [24] ⟍ ya-pa-ak-ti.

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Abd-Aširta, serviteur du roi, je me prosterne en me roulant de ventre et de dos sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Sache le roi, mon seigneur, que les forces de l'ennemi sont contre moi; plaise donc au roi, mon seigneur, de m'envoyer son officier pour me protéger.

Puis, les ordres que le roi, mon seigneur, m'a envoyés, je les ai exécutés sans rien omettre.

Verso.

(Je t'expédie) à l'instant x femmes[1]. . . . .

272 (B. M. 34).

TROISIÈME LETTRE D'ABD-AŠRATI AU ROI

Recto.

[1] a-na ǀ šăr-ri en-ya [2] ki-bi-ma [3] um-ma ǀ ab-di-aš-ta(?)-ti [4] nĭt ǀ šăr-ri [5] a-na ǀ gĭr-meš ǀ šăr-ri en-ya [6] VII ŭ VII ma-ak-ta-ti a-na gĭr-meš ǀ šăr-en ↖ ya am-ku-ut [7] ŭ a-mă-ti qa-ba šăr-ri en-ya [8] a-na ǀ ya-ši ŭ iš-te-mu [9] a-mă-ti ǀ šăr-ri en-ya [10] iš-te-mu ŭ [11] li-iš-te-mi ǀ šăr en-ya

Verso.

[12] a-mă-ti-ya [14] šăr en ya [15] li-ma-ad. . .

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

(Moi), Abd-Ašta(r)ti, serviteur du roi, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur. Les ordres que le roi, mon seigneur, m'a envoyés, je les ai écoutés.

Verso.

Que le roi, mon seigneur, écoute aussi mes paroles. Sache le roi, mon seigneur. . .

273 (B. M. 35).

LETTRE D'AZIRI AU ROI

Recto.

[1] a-na šăr gal-bi en-ya an-ya an-par-ya [2] um-ma ǀ a-zi-ri lŭ-nĭt-ka-ma [3] VII šu ŭ VII šu a-na gĭr-meš en-ya an-ya an-par-ya am-kut

[4] en-ya a-na-ku lŭ-nĭt-ka ŭ i-na ga-ta-ti-ya [5] a-na pa-ni šăr en-ya ŭ aq-ta-bi [6] gab-bi a-ma-te-meš-ya a-na pa-ni en-ya [7] en-li-mi a-na lŭ-meš sa-ar-ru-ti [8] ša i-ga-lu-u-nim gar-şi-ya [9] a-na pa-ni šăr en-ya la-a te-še-im-me-e [10] a-na-ku-mi lu-nĭt-ka a-di ta-ri-ti

[11] ŭ aš-šum ǀ ha-an-i šăr en-ya iq-ta-bi [12] en-ya i-na er tu-ni-ip aš-pa-ku [13] ŭ la i-te i-nu-ma ga-ši-id [14] im-ma-ti-i-me-e i-še-im-mi [15] ŭ e-te-te-il-li i-na ar-ki-šŭ [16] ŭ la-a a-ga-ša-ad-šu [17] ŭ li-ik-šu-u-ud

1. Les mots *miki yapakti* qui suivent sont probablement égyptiens.

¶ ha-an-i [18] i-na ši-ṣab-mi ū lī-is-al-šu [19] šār en-ya ki-i me-e u-ta-na-bal-šu [20] šis-meš-ya ū ¶ be-ti-an iz-za-zu-nim [21] a-na pa-ni-šū gud-meš [b] mes ū ha-mes [22] gar šu bi-mes-su i-di nu-nim

[23] Ib-kur-ra meš ib-meš at-ta-din [24] a-na ha-rau-ni-su ū šār en-ya [25] a-ma-te mes-ya li-is-mi [26] i-na a-la-ki-i-ya a-na mu-hi šār en-ya

Verso.

[27] ¶ ha-an-i i-la-ak a-na pa-ni-ya [28] u-tam-ta-na-ab-bal-ni ki-i-ma [29] šal-um-mi ki-i-ma abi [30] ū i-na-an i-ga-ab-bi en-ya [31] is-tu-mi pa-ni ¶ ha-an-i [32] ti-ir-ta ki-i-mi an-meš-nu-ka [33] ū an-ṣab lu-u i du-u-nim [34] šum-ma la i-na er tu-ni-ip aš-pa-ku

[35] ša-ni-tam aš-šum pa-na i-šu sa er ṣu-mur [36] šār-ru en-ya iq-ta-bi šār-meš mat nu-ha-as-se [37] na-ak-ru it ti-ya ū er-zu-ya [38] i-lu-ik-ku-nim i-na kam bi-i ¶ ha-ti-ip [39] ū la u-pa-an-ni-i i-na-an na [40] i-na ha-mut-is u-pa-an-ni-še

[41] ū en-ya lu-u i-te i-nu-ma [42] bar-su-nu ša u-nu-te-mes ša id-din [43] šār en-ya ¶ ha-ti-ip i-li-ig-gi (?) [44] ū kū-gi mes ū ṣar-pa sa šār [45] en-ya id-din-an-ni gap-pa i-li-ig-gi [46] ¶ ha-ti-ip ū en-ya lu-u i-te

[47] ša-ni-tam ab-bu-na mu šār en-ya [48] iq-bi am-mi-i-ni-mi tum-ta-na-bal [49] lū tur-kin-ri šār mat-ha-a-te [50] ū lū tur-kin-ri-ya la tum ta na bal [51] ū an-nu-u mat-en-ya ū šār-ru [52] en-ya iš-ku-na an-ni [53] i-na lū-meš ha-za-nu-ti [54] lu ti-li-ga am lū-tur-kin-ri be-li-ya [55] ū gab-bi ša aq-ta-bi a-na pa-ni be-li-ya lu-u-din [56] be-zi-mes iṣ-ma-meš ni-meš iṣ-ku-meš ū iṣ-meš li-din

TRADUCTION

Recto.

Au grand roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, (il est dit) ceci :

(Moi), Azıri, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

Mon seigneur, je suis ton serviteur ; je dirige (?) mes mains vers le roi, mon seigneur, et je lui exposerai toutes mes paroles. Mon seigneur, n'ecoute pas les gens méchants qui m'ont calomnié auprès de toi ; je suis ton serviteur pour toujours.

Le roi, mon seigneur, m'a aussi parlé de Hau-i. Mon seigneur, je reste dans la ville de Tunip, mais je ne savais pas qu'il était arrivé et lorsque je l'ai appris j'ai couru après lui et je ne l'ai pas trouvé. Que Hau-i arrive en paix et que le roi, mon seigneur, lui demande comment je l'ai reçu. Mes frères, ainsi que Beti-an, se sont mis à sa disposition et lui ont fourni des bœufs, des moutons, de la volaille, du pain et des boissons. (Moi-même) je lui ai procuré des chevaux et des ânes pour le voyage.

Que le roi, mon seigneur, écoute mes paroles. Lorsque je me rendis auprès de mon supérieur

Verso.

Hau-i alla à ma rencontre et me reçut comme une mère et un père, et maintenant mon seigneur dit : « Tu as refusé les vivres à Hau-i. »

Tes dieux ainsi que le soleil savent si je ne reste pas dans la ville de Tunip.

Puis, en ce qui concerne l'affaire (?) de la ville de Ṣumur, le roi, mon seigneur, dit : Les rois du pays de Nuhassé se sont révoltés contre moi, ils s'emparent de mes villes d'après l'ordre de Hatip et tu ne les détournes (?) pas. Je les détournerai (?) bien sans retard.

Sache, mon seigneur, que la moitié des objets qu'il (m'a donnés ont été pris par Hatip, qui a aussi enlevé l'or et l'argent que le roi, mon seigneur, m'a donnés. Que le roi, mon seigneur, le sache.

Puis, le roi m'a aussi (?) dit : « Pourquoi as-tu reçu le messager du roi de Hatti et n'as-tu pas reçu mon messager? » Ceci est le pays de mon seigneur et c'est lui qui m'a nommé fonctionnaire pour recevoir ses messagers.

Enfin, que le roi, mon seigneur, (me) donne tout ce que je lui ai demandé, des *be-zi*, des vaisseaux, de l'huile, des armes, du bois.

274 (B. M. 36).

PREMIÈRE LETTRE D'AKIZZI A AMÉNOPHIS III

Recto.

[1] a-na ǁ nam-mur-ya tur-an-par be-ni-ya ki bi-ma [2] um-ma a-ki-iz-zi niṭ-ka-ma [3] viii a-na kam-gir-meš be-ni-ya am-kut [4] be-ni i-na aš-ri an-ni-im a-na-ku šu-u-tam ḫa-lu niṭ ka a-na-ku be-ni ya aš tab(?) ur-hu up-ta-e [6] iš-tu šá be-ni-ya la a-paṭ-tar-me [7] e-nu-ma šu-tam ma lú-meš ab-bu-te-meš-ya [8] a-na sa lú-meš niṭ-ka-ma ina-tum an-nu-u mat zun-ka [9] er qaṭ-na-ki er-ka a-na ku a-na šá be-ni-ya [10] be-ni e-nu-ma šab-meš-šu ù iṣ-kil-ḫat-meš-šu [11] šá be-ni il-li-kam gar zun bi-zun gud-meš [12] ib-zun bir-zun ù mi-iṣ meš a-na pa-ni [13] šab-meš-šu ù iṣ-kil-ḫat-meš šá be-ni-ya u-uz-za-ni [14] ù a-nu-um-ma lú-meš gal-tum-meš šá be-ni-ya 15 ù ḫi-iš-al-šu-nu be-ni-ya [16] be-ni a-na pa-ni šab-meš-ka ù a-na pa-ni iṣ-kil-ḫat-meš-ka [17] mat-mat-tum gap-pa i-pal-la-kam (?) [18] šum-ma be-ni-ya mat-mat-tum a-nu-u [19] a-na šá mat-šu i-za-ab-bat-šu ù i-na mu-a-na [20] be-ni-ya šab-meš-šu ù iṣ-kil-ḫat-meš-šu li-mā-aš-šir [21] ù li-il-li-kam ki-i-me-e mat nu-ha-aš-še gap-pa-am-ma [22] a-na šá be-ni-ya šum-ma be-ni šab-meš lú-niṭ-meš. [23] aš-šum gan(?) vi ud-mi i-zi-iz-mi i-na mat. . . [24] ù lu-u il-te-gi-šu-nu ǁ a-zi-ra [25] ù šum-ma i-na gan mu an-ni-im šab-meš-šu ù iṣ-kil-ḫat-meš-šu [26] šá be-ni-ya la it-ta-zi ù la. . . [27]. . . pa-nu ǁ a-zi-ra i-bal-la. . . [28]. . . i-paṭ-ṭar-ru. . .

Verso.

[30] lú-meš. . . šu. . . [31] a-na šá be-ni-ya e-nu. . .

[32] be-ni i-te-šu be-ni-ya. . . [33] lú-meš ab-bu-te-meš-šu sa. . . [34] ù i-na au-na šár mat ḫa-at-te [35] i-na i-ša-ti i-šar-ri-ip-šú-nu [36] an-nu-meš-šu ù lú-meš mu-te-meš-šu šá. . . [37] šár mat ḫa-at-te il-te-gi-šu nu [38] be-ni lú-meš er qaṭ-na lú-meš niṭ-meš-ya [39] ǁ a-zi-ra. . . il-te-gi-šu nu ù gap-pa-šu-nu [40] iš-tu mat-šu šá be-ni-ya [41] ù i-na-au-na. . . mat-mat-tum šá be-ni-ya [42] kam ḫb. . . be-ni-ya [43] li-mā-aš-šir. .

lû meš er qaṭ-na [44] be-ni-ya lu-u ip-qid-šu-nu [45] . . . be-ni-ya kû-par-meš ip-te-ri-šu-nu [46] ki-i-me-e šu-u-tam lu-na-din kû-par-meš [47] be-ni an-par an-a-bi-ya lû meš ab-bu-te-meš-ka [48] i-te-ib-bu uš šu-nu û šu-mu-iš. [49] iš-tu muh-hi-šu i-šak-kan-šu-nu [50] û i-na-an-na an-par an-a-bi-ya [51] šar-mat ha-at-te il-te-gi-šu-nu [52] û i-te-šu-nu be-ni-ya ip-še-it-šu-nu šu an-meš [53] ki-i-me-e šu-u-tam û i-na-an-na an-par an-a-bi-ya [54] a-na muh-hi-ya i-tu-ur kam lib-ba-am [55] be-ni-ya i-di-e-šu û li-id-din-šu [56] zu kû-gi meš ki-i ba-az-zi-nu-ma [57] a-na an-par an-a-bi-ya ki-i-me-e [58] e-te-bu-šu-ni û šu-nu. . [59] be-ni-ya aš-šum pa-na-nu-um-ma . . ? [60] iš-tu muh-hi an-par i-šak-kan

TRADUCTION

Recto.

A Nammurya, fils du soleil, mon seigneur, il est dit ceci :

(Moi), Akizzi, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur. Seigneur, dans ce lieu je suis ton serviteur; je marcherai (?) dans la bonne (?) voie et je ne négligerai pas les intérêts de mon seigneur. Lorsque mes ancêtres sont devenus tes serviteurs, ce pays est devenu (aussi) ton pays, la ville de Qaṭna ta ville et moi la chose de mon seigneur. O seigneur, lorsque tes guerriers et tes chars sont venus (ici), je suis allé à leur rencontre avec des pains, des boissons, des bœufs, des moutons, du miel, de l'huile. Les grands de mon seigneur le lui diront s'il les interroge à ce sujet. J'ai même marché à la tête de tes guerriers et de tes chars à travers tout le pays.

Si mon seigneur veut regarder ce pays comme lui appartenant, qu'il envoie dans le courant de cette année ses guerriers et ses chars et qu'il aille dans tout le pays de Nuhassé comme dans son pays. S'il établit des soldats ses serviteurs pendant six jours dans le pays. . Azira les enlèvera, et si, durant l'année, il n'envoie pas des guerriers et des chars, il ne. . . devant Azira, ils se révolteront. . . quitters. . .

Verso.

ses hommes. . . à ce qui appartient à mon seigneur. Lorsque. . . il le sait, mon seigneur, que (?) ses ancêtres. . . . et maintenant, le roi de Hatté les a brûlés par le feu; ces dieux et les. . . de. . . le roi de Hatté les a pris. O seigneur, les hommes de la ville de Qaṭna, mes serviteurs, **Azira les a enlevés tous du pays de mon seigneur. Maintenant, qu'il** envoie (des hommes) de son pays en leur recommandant les hommes de Qaṭna et qu'il leur fournisse la somme de leur rançon telle quelle.

Seigneur, le soleil, dieu de mes pères, les a faits hommes de tes ancêtres et leur a imposé son nom, et maintenant le roi de Hatte a enlevé la statue du soleil, dieu de mes pères. Que mon seigneur prenne connaissance de l'affaire relative aux dieux comme elle est. Et maintenant, le soleil, dieu de mes pères, porte son cœur vers moi. Mon seigneur, réfléchis-y et donne lui. . . d'or comme rachat pour la statue du soleil, dieu de mes pères, afin qu'il nous rétablisse la renommée, mon seigneur; autrefois cela a été fait par le dieu soleil.

275 (B. M. 37).

DEUXIÈME LETTRE D'AKIZZI A AMÉNOPHIS III

Recto.

[1] a-na ǂ nam mur-ya tur-an par be-ni-ya [2] um-ma ǂ a-ki-iz-zi lú-nit-ka-ma [3] ṿu šu . . . a-na kam-gir-meš be-ni-ya am-kut [4] be-ni . a-nu-um-ma pa-li-id ù la-a be. [5] . . a-na šàr be-ni-ya ù i-na-an-na [6]. ša be-ni-ya-ma i na aš-ri an-ni im [7] ù i na-an na i-na aš-ri an-ni im . a . [8] ša be-ni-ya . . i-na-an-na a-i . . . . [9] šàr-mat ha-at-te . . ya iz-zi [10] ù kam. . . ba-nh a-šu [11] ù i-na-an-na šàr be-ni-ya a-na ya-ši iš-ta-bar [12] ù iq-ta-bi. . . it-ti ya-ši [13] a-na ša šàr mat ha-at-te . . bi a-na-ku [14] ki-i a. . . šàr mat ha-at te [15] a-na ku a-na šàr be-ni-ya a-na mat mi-iṣ-ri-ki [16] aš-ta-bar ù i-na. . . a na ša šàr mat ha-at-te [17] be-ni. . . [18] ù mat tum. . . mat. [19] ù šum-ma. . . [20] ù be-ni-ya. . . mà-aš-še ir-šu [21] ù li-il-li-ik a. . . ma [22] ki-i-me-e be-ni-ya. . pa-nu-ka [23] i-bal-la ak ù mat. . na ša be-ni-ya [24] be-ni. . . . [25]. mat i. . i . tum [26] ša be-ni-ya. . . . [27] ù mat. . . . ab-bi šu [28] be-ni. . ǂ a-i-ṭu-gu-na. . [29] mat mat ṭum šàr be-ni-ya i-na. . ma-aš [30] ù il-te-gi-šu ip-tum. . . [31] ù il-te-gi-šu ii me. . . [32] ù il te-gi-šu ni . . . [33] ù il-te-gi-šu . . par . . . [34] iš-tu ip-tum . nam i-za [35] be-ni i-šag-ga-an ǂ te-ù-mà-at-ti er la-pa-na [36] ù ǂ ar-za-u-ya er ru-hi-iz zi [37] a-na pa-ni ǂ a-i-ṭu-gu-na ù mat. . [38] mat-mat-tum ša be-ni-ya [39] i-na bil-meš i-šar-ri-ip-su

Verso.

[40] be-ni ki-i-me-e a-na-ku a-na šàr be-ni ya [41] a-ra-ah-am ù ki-ya-am šàr mat nu-ha-aš-še [42] šàr mat ni i šàr mat zi-iu za-ar [43] ù šàr mat ki(?)-na-na-at ù au-nu-ut-ti [44] gap-pa šàr-meš a-na ša be-ni-ya lú nit-meš [45] ki-i me-e i-li ib-e šàr be-ni-ya ù . [46] ù um-ma-a šàr be-ni-ya la it-ta-az-zi [47] be-ni-ya ṣab-meš bi-it-ta-te li-mà-aš-še-ir [48] ù li-il-li-kam ir-tu mat tum an nu-u [49] ki i-me-e be-ni šàr-meš an-nu-ut-ti. . su [50] lú-gal-bi ša be-ni ya ù mi-nu-um-me-e [51] gar-ba-meš-šu-nu li-iq bi ù li it-ti-nu-nim [52] be-ni šum-ma mat-tum au-nu-u iš-tu lib-bi be-ni-ya [53] i-ša-ga-an ù ṣab-meš bi-it-ta-te be-ni-ya [54] li-mà-aš-še-ir mà ù li il li kam ù lú-meš tur kin-su [55] šu be-ni-ya ik-šu-du-nim [56] be-ni šum-ma ǂ ar-za-u-ya er ru-hi-zi [57] ù ǂ te-u-mà-at-ti er la-pa-na i-na mat u-be as-bu [58] ù ǂ da-ša i-na mat am-ma aš-bu ù lu-u it-te-su-nu [59] be-ni-ya e-nu-ma mat u-be sa la be-ni-ya [60] i na ud-mi-ša-am-ma a-na ǂ a-i-ṭu-gu-na i-ša-ap-pa ru-nim [61] ù ki-ya-am iq-bu-nim al-kam-mi ù li-iq. . [62] mat u-be gap-pa-am-ma [63] be-ni ki-i-me-e er ti-ma-aš-gi i-na mat u-be [64] a-na kam-gir meš-ka niš qa-ti-šu ù ki-ya-am er qaṭ-na [65] a-na kam gir-meš-ka niš qa-ti bu-li-eš ù be-ni-ya [66] a-na pa-ni lú tur-kin-ya nam-ti-la i ir-ri. . me-e [67] la pal ha-ak-ku a-na pa-ni ṣab-meš bi it ta-te ša-be-ni . [68] e-nu-ma ṣab-meš bi it ta-te ša be-ni-ya . . ki-i-me-e u-mà-aš-šir-an-ni ù i-ir . . [70] i na er-qaṭ na

TRADUCTION

Recto.

A Nammurya, fils du soleil, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Akizzi, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur.

Seigneur, je suis encore vivant et non mort. . . . au roi, mon seigneur ; et maintenant. . . ce qui appartient à mon seigneur dans ce lieu. Et maintenant, en ce lieu. . . de mon seigneur. Et maintenant. . . . le roi de Hatté. . . . le maltraite (?). Et maintenant, le roi, mon seigneur, m'a envoyé dire. . . avec moi. . . à ce qui est au roi de Hatte. . . moi, comme. . . roi de Hatté. Moi, j'ai envoyé au roi, mon seigneur, en Égypte. . . et maintenant, à ce qui est au roi de Hatté, seigneur. . . et le pays. . . et si. . . . et mon seigneur. . . qu'il l'envoie et qu'il aille. . . comme mon seigneur. . . il se révoltera contre toi et. . . de mon seigneur. Seigneur, . . . de mon seigneur. . . et le pays. . . ses peres. Seigneur. . . Arzugamma. . . le pays du roi, mon seigneur, dans . . . . et il lui a enlevé . . . . et il lui a enlevé ce (?). . . . et il lui a enlevé ou ? . . et il lui a enlevé. . . de. . . le seigneur a fait. Teumatti de la ville de Lapana et Arzauya de la ville de Ruhizzi. . . à la face de Aïtugama et le pays . . . pays de mon seigneur. . . . il l'a brûlé par le feu.

Verso.

Seigneur, de même que j'aime le roi, mon seigneur, de même le roi du pays de Nuhasse, le roi du pays de Ni, le roi du pays de Zinzar et le roi du pays de Kinanit, tous ces rois sont les serviteurs du roi. Comme le peut le roi, mon seigneur. . . et si (?) le roi, mon seigneur, ne sort pas, qu'il envoie des archers qui s'y rendront de ce pays, puisque ces rois. . . les officiers de mon seigneur, qu'il leur demande leur contribution (?) et ils la lui donneront. Seigneur, si ce pays lui tient au cœur, qu'il envoie des archers qui s'y rendront et introduiront aussi son messager.

Seigneur, aussitôt que Arzauya, de la ville de Ruhizzi, et Teumatti, de la ville de Lapana, s'installerent dans le pays de Ubi et Dasa dans le pays de Amma, sache le roi qu'ils manderent a Arzugama en lui disant : Va et empare-toi de tout le pays de Ubi.

Seigneur, de même que la ville de Timasgi dans le pays de Ubi, lève ses mains vers toi, de même la ville de Qaṭna leve ses mains vers toi avec joie, et, mon seigneur, je me presenterai vivant à ton messager. Je ne redoute pas l'arrivee des archers de mon seigneur. Lorsque les archers de mon seigneur . . comme il m'enverra dire (?) . . . dans la ville de Qaṭna

(*A suivre.*)

Les Deux Inscriptions hétéennes de Zindjirli

(*Suite*)[1].

APPENDICE

Avant d'étudier l'histoire et les croyances qui ressortent de nos inscriptions, il nous paraît utile de faire connaître certaines améliorations qui m'ont été suggérées par un nouvel examen des passages difficiles que j'ai laissés plus haut sans traduction. Elles appartiennent uniquement au texte de la stèle de Hadad.

La ligne 29 débute par le membre de phrase יאמר אחכם השחה que j'ai traduit mot à mot par : « dira votre frère : « détruis. » La particule conditionnelle est omise, comme c'est souvent le cas en assyrien. Cette indication est visiblement incomplète ; le complément doit donc se trouver dans la lacune suivante, qui est précédée par les lettres הנ et qui, attendu que l'hétéen ne possède point l'article hébréo-phénicien ה, ne peut être comblée que par un verbe à la forme causative ou *hiph'il*, verbe signifiant quelque chose comme הנפל « fais tomber », הנתץ ou הנתן « démolis » ou mieux הנר (comme à la ligne 31) « endommage, mutile ». L'objet du verbe qui devait suivre me semble être, non un substantif déterminé, comme « statue » (*A. I. S.*, p. 21, l. 29), mais le pronom indéfini כל qui, avec אא, signifie « tout ce que ». Le mot יריה a été à juste titre identifié par M. Müller avec le verbe hébreu ירה « jeter, lancer », qui exprime en même temps l'idée d'ériger une stèle (Genèse, xxxi, 51). Je vois seulement dans la finale de יריה non le correspondant de celle de ירה (*A. I. S.*, p. 35) qui supplée au י radical, mais le suffixe de la troisième personne, singulier, ainsi יריה = héb. וירהו « il l'a érigé ». Les mots לאלה אבה « au dieu de son père » forment le complément du verbe יריה et closent bien la phrase conditionnelle.

1. Voir p. 138-167 et 218-258.

L'apodose doit suivre immédiatement, autrement la phrase resterait suspendue et s'allongerait outre mesure; on ne voit même pas où elle pourrait finir. Cette considération rend impossible de regarder la particule מישה qui suit comme l'équivalent de l'hébreu talmudique מִי שֶׁ הוּא (*A. I. S.*, p. 35) « qui que ce soit »; c'est plutôt une contraction de מאישה = héb. tal. כָּהִישֶׁ; les mots מישה יאמר הא signifient par conséquent : « tout ce que dira, lui » et non : « si quelqu'un dit : lui est, etc. » (*A. I. S.*, *ibidem*).

L'appartenance du pronom הא au verbe יאמר, dont il est le sujet, jette un jour nouveau sur le sens des mots suivants : אנש · מת. En rapportant le pronom précité soit au dieu Hadad, soit au roi, on était obligé de traduire ces mots par : « (il est) un homme mort (*A. I. S.*, *ibidem*) ». Mais l'idée de considérer un dieu comme un homme mort est tellement insolite dans l'ancien paganisme que l'on ne peut s'y arrêter un seul instant. L'autre interprétation qui entend par l'« homme mort » le roi tué par ses propres sujets (*A. I. S.*, 35-36) est également forcée et peu naturelle. En réalité, le pronom indique toujours l'adversaire qui commande de détruire la stèle consacrée par le roi à Hadad, afin de faire disparaître sa mémoire, et אנש · מת ne saurait être autre chose que la qualification de הא « lui, l'homme du pays »; je lis donc מָה au lieu de מֵת; c'est un synonyme de אחכם. La phrase se termine, suivant moi, par les mots אמרת אל, dont le premier est le verbe אמר « dire » à la deuxième personne, singulier du passé, mais ayant ici un sens futur; le second est la négation prohibitive אַל « ô non » qui s'emploie en hébreu avec la particule de politesse נָא (Genèse, xix, 7); c'est plus énergique que la simple négation לֹא. L'ensemble se traduira donc : « tu diras : ô non », c'est-à-dire, tu opposeras un refus catégorique à toutes ses instigations. M. Müller fait de אמרת · אל · בפם זר · אמר (l. 29-30) une seule phrase : « tu diras : ne parle pas avec une bouche impie (*so sagst du darauf : sprich nicht mit frevelhaftem Munde*) »; il faut cependant remarquer lui-même que l'on s'attendrait à האמר, au lieu de l'impératif אֱמֹר; c'est là une difficulté insurmontable à laquelle se joint la lecture évidem-

ment inexacte des mots זר בפם, comme on le verra tout à l'heure.

La lecture זר · בפן, déjà supposée par MM. Sachau et Nöldeke, bien que le premier mot ait l'apparence de בפם sur l'estampage, est confirmée par l'expression parallèle · בפן · אנשי · צרי de la ligne 30, où le ן final est parfaitement distinct. Cette expression, qui signifie sans aucun doute : « devant (= héb. בְּפָנֵי) des hommes adversaires ou hostiles », montre en même temps qu'il faut lire זר « étranger, ennemi » et non זֵד « arrogant, impie »; en effet, il s'agit ici de gens hostiles au roi et nullement de ceux qui se rendent coupables d'impiété envers les dieux. La phrase devient assez claire : « Devant un homme étranger, dis : Mon œil est engourdi ou troublé, je ne peux donc pas accomplir cette besogne. » M. Müller a très bien comparé l'hébreu עינו קמה (Samuel, IV, 15); le verbe עלח semble de lecture certaine; c'est sans doute l'hébreu אלח (d'où נאלח), avec le changement de א en ע par l'influence du ח. A remarquer la forme masculine des verbes se rapportant à עין qui est du genre féminin. Le troisième verbe perdu dans la lacune après או « ou » devait aussi marquer une infirmité; on peut supposer l'hébreu כהה « faible, sombre ». Le reste se restitue avec assez de vraisemblance : [כן · תענ]י · בפן · אנשי · צרי « tu répondras ainsi devant des hommes hostiles ».

Le mot qui est en tête de la phrase suivante paraît devoir se lire כהנר, forme qui se compose de la particule conditionnelle כ = héb. כִּי « si, lorsque » et du verbe הנר « briser, endommager, mutiler », que je compare à l'éthiopien አንወረ፡ « infliger un défaut », dérivé de ነውር፡ « tache, défaut ». C'est ainsi qu'il faut transcrire partout au lieu de הנו. Le complément est זכר · הא « (s'il brise) ce monument ». Le membre de phrase qui suit annonce le but de la mutilation. Je lis : לתכן · בה · איחה | וכרו; le verbe תָּכַן a entre autres le sens de « affermir et étayer une colonne qui menace de tomber » (Psaumes, LXXV, 4); le suffixe de בה « par lui » se rapporte à זכר, tandis que celui de איחה « ses gens », ainsi que le ו de וכרו se rapporte à l'instigateur; d'autre part, איחה est le

sujet du verbe et זכרו en est le complément direct. Je traduis donc : « afin que ses gens soutiennent par lui ses monuments », en d'autres mots : pour faire réparer ou affermir l'assise de ses propres monuments. Cet homme doit être lapidé (פלכהשנה באבני) et avoir la tête endommagée (והנר · ר֯אשה֯), mot à mot : « et que l'on endommage sa tête ».

Une nouvelle action non moins coupable est exprimée par la phrase mutilée au début qui se complète avec quelque vraisemblance כ֯שמה · בתך · א֯רן · או · חתר]. L'ancienne lecture חלב pour le dernier mot et בן pour le groupe bilittère près de la lacune doit être abandonnée par suite d'un examen renouvelé de l'estampage. La traduction littérale du passage me paraît être : « s'il le place dans une caisse ou une fosse », en hébreu : כִּי יָשִׂמוֹ בְּתוֹךְ אָרוֹן אוֹ בַּחֲתֶרֶת ; le substantif חתר, à lire probablement חֵתֶר, vient de la racine חתר « creuser ». La peine est la même, on doit l'assommer avec des pierres, פלכהשנה · באבני ; le נ est, non pas le suffixe du pluriel, comme je l'ai cru jusqu'ici, mais d'une nature purement épenthétique ; en hébreu on aurait יַכֶּנּוּ. La mutilation du coupable est exprimée de nouveau par והנר · לו · שחה | באשרה « et il lui infligera immédiatement (?) un défaut corporel ». Le mot באשרה signifie « dans sa place », mais il semble indiquer l'idée de situation et par conséquent de proximité. A noter la forme purement hébraïque du pronom לו au lieu de לֵהּ. On peut en conclure, ce me semble, ou que malgré l'usage ordinaire du ה le suffixe se prononçait tout de même *o*, comme c'est le cas en moabite, ou bien que la prononciation ה֫— est due à l'influence araméenne. Dans l'une comme dans l'autre de ces alternatives le caractère fondamental du suffixe hétéen reste acquis à l'hébraïsme.

La teneur générale, telle que nous venons de la circonscrire, ne permet plus de traduire והלעי · עינך par « et ton œil se troublera » d'après l'hébreu לָעָה = ar. لغو ; le verbe hétéen לעי doit signifier quelque chose comme « se réjouir ou s'amuser » : à rapprocher peut-être l'arabe لعى « verdir ». Le mot suivant commençant par ב et formant le complément indirect

est בא · רה qui se complète avec vraisemblance en בא[ב]רה « de sa perte »; c'est l'infinitif du verbe אבר « périr », אבר, qui avec les suffixes se prononce אָבְדִי, אָבְדוֹ, אָבְדֵךְ (cf. Proverbes, xxv, 28§; Abdias, 1, 12). La lacune qui suit a dû contenir à peu près les mots כי · בטח « car il s'est confié », qui se relient très bien au membre de phrase voisin, se terminant au début de la ligne 33 par l'expression או · על · נדבה « ou sur sa libéralité ».

Les trois mots אה · פא · ישר « toi, ici, juste » sont très distincts, mais le quatrième lu jusqu'à présent הא est en réalité היי = héb. הַיֵּה « rois »; le mot fruste qui suit me semble pouvoir se lire provisoirement כ[א]ד = héb. מְאֹד « beaucoup, très », bien que la haste de la troisième lettre soit longue. La phrase suivante se complète conjecturalement par והנ[נו] · לו · שחת · א[ו] « et infligе-lui un défaut corporel, ou bien (tu le tueras), etc. ». A remarquer la forme אה qui répond à l'hébreu אַתָּה, אַתְּ, en araméen אנה; les mots פא et ישר appartiennent aussi au lexique hébreu. Je laisse de côté la forme היי dont la lecture n'est pas d'une certitude absolue.

Voici maintenant la transcription rectifiée de la partie que je viens de discuter :

29 יאמר · אחכם · השחת · הנ[ו] · כל · כא · יהיה · ר[א]לה · אבה · משה ·
יאמר · הא · אנש · בית · אסרת · אל · בפן ·
30 זר · אמר · קם · עיני · או · עלח · או · טחה · כן · תענו · בפן · אנשי ·
צרי · כהנר · זכר · הא · להבן · בה · איתה ·
31 זכרו · פלכתשה · באבני · והנר · ר[א]שה · בשבה · ב[ק]ך · א[ר]ן · אי · התר ·
פלכתשנה · באבני · והנר · לו · שחת ·
32 באשרה · והלעי · עינך · בא[ב]דת · [כ]י · בטח · על · קשתה · או · על ·
גברתה · או · על · אבדתה ·
33 או · על · נדבה · את · פא · ישר · היי · יה[נ]ר · לו · שחת · א[ו] · תהרגה · ת[

TRADUCTION

29. (Si) votre frère dit : Détruis, mu[tile tout ce] qu'il a consacré au dieu de son père : quoi que dira cet homme du pays, tu diras : « O non! » Devant

30. un étranger, dis: Mon œil est engourdi, ou trouble, ou faible, tu ré-

pondras ainsi, en présence d'hommes hostiles. S'il mutile ce monument pour que ses gens s'en servent pour maintenir

31. ses propres monuments, qu'on l'assomme avec des pierres et qu'on lui inflige des blessures à la t[ête. S'il l'a mis dans une cais]se ou dans un fossé, qu'on l'assomme avec des pierres et qu'on lui inflige des infirmités

32. immédiatement et ton regard se réjouira de sa perte [parce qu'il s'est confié] à son arc, ou à sa puissance, ou à son éloquence,

33. ou à sa libéralité. Toi (qui seras) ici, sois équitable et inflige-lui des infirmités ou bien tu le tueras, etc.

Un mot pour terminer. L'expression hétéenne אנש · מת « homme du pays ou du peuple », qui forme antithèse avec זר « étranger » ou אנש צר « homme hostile », faisant visiblement allusion aux garnisons assyriennes qui occupaient alors le pays, rappelle involontairement l'expression phénicienne que j'ai lue, comme plusieurs avant moi, אדם מהמת, et traduit : « l'homme du peuple ». C'est donc à tort que les rédacteurs du *Corpus* phénicien ont transcrit אדמם המת (*C. I. S.*, 3, 11 et 165, 17) et traduit : « ces hommes », en admettant que la forme hébraïque הֵמָּה vient d'un ancien המת qui se trouve en sabéen. J'ai toujours contesté cette comparaison à cause du développement très différent du pronom sabéen ; le parallèle hétéen met fin à toute discussion à ce sujet.

III

L'Histoire hétéenne.

L'épigraphie indigène de la Syrie, dans l'état actuel de nos connaissances, ne permettant pas de remonter au delà du IXe siècle de notre ère, nous devons recourir aux sources babylono-assyriennes pour y puiser des renseignements historiques en ce qui concerne les époques antérieures. Naturellement ces sources ne nous apprennent que des faits généraux résultant des rapports, pour la plupart du temps hostiles, de ces puissants empires avec les roitelets de la Syrie. Les anciens conquérants se contentent très souvent de mentionner la Syro-Phénicie tout entière sous l'épithète de *Aharrû*, « pays d'Occident » qui est plus tard appliquée à la Phénicie seule. Cependant, dès la conquête de la Syrie par Tutmès III, le nom de Hatti, qui semble avoir désigné d'abord la principauté de

Karkemisch, s'étendit à la Syrie septentrionale. A l'époque assyrienne, ce nom englobait souvent la Syrie entière. Nous mettrons sous les yeux de nos lecteurs les textes anciens, hélas trop rares, à l'aide desquels nous établirons les premiers jalons de l'histoire hétéenne.

Nous distinguons trois époques :

1. L'époque archaïque est contemporaine de Sargon Ier et de son fils Naram-Sin, qui ont régné entre 3800 et 3750 avant J.-C. Voici un extrait du livre des *omina* faisant allusion aux expéditions que ces rois entreprirent en Syrie et à travers la Syrie en Égypte :

Col. I. [5] Šarrukîn ša ina šir annî ana mat aharrî illikuma [6] mat aharrû iniru kibrâti irbitta qa(t)su iksudu.

[13] Šarruk]în ša ina šir annî ana mat aharrî [14] illikuma mat aharrû iniru kibrâti irbitta qa(t)su iksûdu.

[16] Šarrukîn ša ina šir annî ana mat aharrî illikuma [17]. . . šu pa as aširidutišu [18]. . . qablu uddušu.

[22] Šarrukîn ša ina šir annî [23] [ana. . .] ilamma šanina la išû sulummatsu eli [24]. . . tamtu ša erib šamši ibiruma šattu III kan ina erib šamši [25]. . . qa(t)su iksudu pišu ašar išten ukinu šalmišu ina erib šamši [26] [uš-zi-]zu šallasunu ina muti tamti ušebira.

Col. II. [5]. . . Šarrukin ša ina šir annî mat Suri ki ina gibbišu napšatišu ana kakkišu ikmisuma [7] Šarrukîn šubatišunu ušešebuma tabta(?) šunu imhaṣu kamaršunu iškunu ummanšunu rabita [9] [ušamkitu?]u (?) ellatišu uqaila ana agade-ki ušeribu.

[16]. . . Naram-Sin ša ina šir annî [17] ana mat Maganna illikuma mat maganna iṣbatuma [18]. . . šar mat maganna qa(t)su iksudu.

2. *Inscription de Naram-Sin.*

Naram-Sin [2] šâr [3] kibrâtim [4] arbaim [5] karpatu [6] nam-ra-ak [7] Magan-ki.

TRADUCTION

Col. I, 5-6. Sargon, parti sous ce pronostic pour la Syro-Phénicie, subjugua ce pays et s'empara des quatre régions du monde.

L. 13-14. Sargon, parti sous ce pronostic pour la Syro-Phénicie, subjugua ce pays et s'empara des quatre régions du monde.

L. 16-18. Sargon, parti sous ce pronostic pour la Syro-Phénicie. . . ses grands. . .

L. 22-26. Sargon, parti sous ce pronostic vers [le pays de l'ouest], monta sur. . .; il n'eut pas de rival; son autorité se répandit sur le pays; il passa la mer du soleil couchant; il resta trois ans dans l'ouest et s'empara du pays. Il ordonna de faire le choix d'un lieu (consacré) et

plaça ses statues dans le pays de l'ouest. Il transporta le butin par terre et par mer.

Col. II. 5-9. Sous ce pronostic, Sargon fit plier devant son épée les habitants de la totalité du pays de Suri. Sargon colonisa leurs demeures, leur infligea une défaite ruineuse, [battit?] leurs nombreux guerriers, inspecta ses troupes et les fit rentrer dans Agade.

L. 16-18. Naram-Sin, parti sous ce pronostic pour l'Égypte, s'empara de ce pays et prit de sa main. . . le roi d'Égypte.

2. ***Inscription de Naram-Sin.***

Naram-Sin, roi des quatre régions. Vase (faisant partie) du butin de l'Égypte.

Ces inscriptions, dont l'authenticité n'est pas susceptible d'une ombre de doute, nous font voir que, dès l'an 3800 avant notre ère, les rois babyloniens avaient cherché à s'emparer de la Syrie, en vue de passer de là en Égypte. Ces vieux rois, contemporains, peut-être prédécesseurs des constructeurs des pyramides, avaient déjà convoité les richesses de la vallée du Nil et s'efforçaient de s'en rendre maîtres. Nous avons probablement dans ce fait si inattendu la première exécution d'un projet qui hantait à ce moment déjà l'esprit des monarques babyloniens et qui est devenu chez eux comme une sorte de tradition comparable à celle de la cour de Russie relativement à la possession de Constantinople. Tous les mouvements ultérieurs des rois assyro-babyloniens vers l'ouest n'avaient en vue que la possession de l'Égypte. La formidable poussée des armées orientales sous la conduite des rois réputés pasteurs ou Hyksos, dont l'origine babylonienne ne me paraît pas douteuse, réalisa pendant quelques siècles le rêve de Sargon Ier et de ses fils Naram-Sin; mais, après le réveil de la nationalité égyptienne sous Ahmès, le fondateur de la XVIIIe dynastie qui chassa les Hyksos, les rois d'Égypte, pour avoir du repos chez eux, se virent obligés de mettre la main sur la plus grande partie de la Syrie. Tutmès III réussit à en faire une province de l'Égypte. L'extrême nord, qui est le Hatti proprement dit, resista seul, et pour lui enlever tout désir d'expansion, il conclut des alliances matrimoniales avec les rois de la Cappadoce et les gagna à sa cause.

Durant les longs siècles de la prépondérance babylonienne, le Hatti fut le plus affecté du va-et-vient des guerriers orien-

taux. La route ordinaire de la Mésopotamie en Égypte, à partir de Karkemisch, le traversait dans toute sa longueur, tandis que celle qui conduisait de la Mésopotamie vers le mont Amanus le traversait dans toute sa largeur et battait surtout le territoire de Ya'di qui était contigu à cette montagne, laquelle, dès les temps les plus reculés, fournissait le bois de construction pour les palais babyloniens. Combien de temps le gouvernement babylonien s'est-il maintenu dans le Hatti sans avoir rencontré une sérieuse résistance? Nous ne le saurons peut-être jamais. Cependant, à un moment donné, nous voyons le nom de Hatti désigner un royaume uni et adversaire de la Babylonie. Ce revirement se manifeste dans les passages ci-après que j'extrais des tablettes augurales parues dans R. III, 60, col. I, 37, 38, 56. 45, 47.

Umu XVI-u atalu iŝakkan ŝar Akkad-ki imat Nergal ina mat ikkal.

Umu XX-â atalu iŝakkan ŝar mat hatti ŝuma ŝar mat haati itebbima kussâ iṣabbat.

Umu XV-u atalu iŝakkan mar ŝarri abiŝu idakma kussâ iṣabbat u nakru itebbima mata ikkal.

Umu XVI-u atalu iŝakkan ŝar mat ahiti ŝuma ŝar mat haati itebbima kussâ iṣabbat zunnu ina ŝame melu ina naqbi ibaddaqu.

TRADUCTION

Si le seizième jour (du mois d'Ab) une éclipse a lieu, le roi d'Accad (= Babylonie) mourra et Nergal (dieu des enfers) causera des destructions (mot à mot : « mangera ») dans le pays.

Si le vingtième jour une éclipse a lieu, le roi de Hatti *idem* (c'est-à-dire « mourra »); le roi du pays de la vie (= Babylonie) viendra et s'emparera de son trône.

Si le quinzième jour (du mois d'Ulul) une éclipse a lieu, le fils du roi tuera son père et s'emparera de son trône; l'ennemi viendra et ruinera[1] le pays.

Si le seizième jour une éclipse a lieu, le prince du pays ennemi[1] *idem* (c'est-à-dire « tuera son père ») et s'emparera de son trône; le roi du pays de la vie (= Babylonie) viendra et s'emparera de son trône. La pluie (tombera) du ciel et les flots couleront dans les canaux.

Cet état d'hostilité dans lequel le Hatti apparaît comme tenant seul tête aux incursions babyloniennes ne peut se placer qu'avant la conquête égyptienne de la basse et moyenne

1. Il n'est pas sûr que l'ennemi dont il s'agit dans ce paragraphe et dans le suivant soit précisément le roi de Hatti, mais l'analogie des deux premiers paragraphes rend cette supposition assez vraisemblable.

Syrie. Je rangerai aussi dans la même période l'inscription d'Agum-kak-rimi qui mentionne le retour de la statue de Marduk du pays de Hani, voisin de celui de Sun'al, dans le temple de Babylone.

Col. I. [1 Agum] kakrime [2] mar Taššigurumaš (?). . . [31-34] šar Kaššî u Akkadi šar mat babili rapaštim. . . [41-53] inu ilu Marduk bel e-sag ila ũ babili-ki [ilan]i rabuti [i]na pîšunu ellim ana babili ki taarsu iqbû ilu Marduk ana tin-tir-ki. . . panišu iškuna. . . ilu Marduk. . . aa. . . Col. II [1-] akpûd attaïdma ana likê ilu Marduk ana babili-ki panišu aškunma tappût ilu Marduk raim palêa allikma šar ilu Šamaš ina puhadi amelu hal ašalma ana mati ruqti ana mat hani lû ašpurma qat ilu Marduk ũ ilu Ṣarpanitum lu išbatunimma ilu Marduk ũ ilu Ṣarpanitum raim palêa ana e-sag-ila ũ babili lu-utiršunuti.

TRADUCTION

(Moi) Agumkakrimi, fils de Taššigurumaš. . . je suis roi de Kaššî et d'Accad, roi de la vaste Babylonie. Lorsque les dieux me chargèrent de faire revenir à Babylone le dieu Marduk, seigneur d'Esagil de Babylone, le dieu Marduk dirigea sa face vers cette ville. Je respectai et honorai le désir de Marduk et je me proposai de le ramener à Babylone. J'accourus au secours du dieu Marduk qui aime mon gouvernement. Après avoir consulté le dieu Šamaš dans les intestins d'une victime (examinés) par un augure, j'envoyai des messagers dans le pays éloigné de Hani; ceux-ci saisirent la main de Marduk et de Ṣarpanit et c'est ainsi que j'ai ramené à Esagil et à Babylone les dieux Marduk et Ṣarpanit qui aiment mon gouvernement.

L'expédition de Tutmès III en Syrie eut sans doute pour but de rendre impossible le retour offensif des bandes babyloniennes contre l'Égypte; la brouille entre les Hatti et l'empire de l'Est facilita considérablement l'entreprise, la Syrie passa sans résistance sérieuse au gouvernement égyptien, qui changea peu à l'état intérieur du pays et sembla promettre une sûreté plus grande. Les Égyptiens, entrés en Syrie par la côte philistéenne dont l'extrémité sud formait anciennement la principauté de *Danuna*, en égyptien *Tanan* ou *Tann*, nommèrent la Syrie *Ro-Tann* et la divisèrent en Ro-Tann inférieur et Ro-Tann supérieur. Ils conservèrent en même temps la plupart des dénominations indigènes dont les plus importantes sont : le pays d'*Amaor* (= as. *Amuru*, héb. אֱמֹרִי) pour la contrée du Liban et *Khéta* pour l'extrême nord.

Contrairement au reste du pays, le Khéta sut sauvegarder son indépendance et ne consentit jamais à entrer avec l'Égypte dans un rapport de vassalité. Il y eut quelques échanges de cadeaux et pas davantage. Pour le rendre plus malléable, les rois égyptiens s'allièrent aux rois cappadociens limitrophes, qui profitèrent de toutes les occasions pour lui porter préjudice. Les Hétéens ne se laissèrent pas intimider; ils ne cessèrent de harceler les alliés et firent même des incursions dans leur pays. Une des irruptions qu'ils tentèrent dans le Mitanni leur coûta fort cher. Elle eut lieu au commencement du règne de Tušratta, coïncidant à peu près avec celui d'Aménophis III, vers 1520 avant l'ère vulgaire. Le premier écrit :

.tinma abbunamma ša šiš-ya [31] ki iddû ša lib(?) bi mat hatta [32] gappamma ki lû-kùr-meš ana mattiya [33] ittalka an-im beli ana qatiya [34] iddinšuma û addukšu [36] ištu gabbišunu ša ina mattišu ša iduru yanu.

[36] Anuma i iš-kil-+bat u Ib-kur-ra-meš [37] i lû-zuḫaru i šal-zuḫar-tum [38] ša ḫubti ša mat hatti nitebilakku.

Je porte aussi à la connaissance de mon frère que de l'intérieur de tous les pays de Hatti des ennemis avaient fait irruption dans mon pays. Le dieu Hadad les a livrés dans mes mains; je les ai tués. Pas un seul d'entre eux n'est retourné dans son pays.

Maintenant je t'envoie un char, deux chevaux, un jeune homme et une jeune fille qui proviennent du butin du pays de Hatti.

La connaissance de cette défaite subie par les Hétéens de la part du roi de Mitanni nous explique pourquoi les premiers dirigent plus tard leurs attaques exclusivement du côté du sud et pourquoi ils cherchent même à entrer en composition avec le Mitanni et la Babylonie au détriment des intérêts égyptiens. Elle a en outre cette importance particulière pour nous de fournir la preuve documentaire que le Mitanni, qui n'est pas plus septentrional que le Hanigalbé, était un pays non hétéen et que le domaine sémitique ne dépassait pas le pays de Sam'al, points que nous avons dégagés précédemment d'indices de tout autre nature.

Arrêtés du côté du nord, les Hétéens tentèrent de s'étendre du côté du sud. Ils remportèrent cette fois un succès complet. Ils réussirent non seulement à unifier les diverses parties de leur pays sous le sceptre d'un seul roi, mais ils annexèrent

les provinces de la Syrie moyenne jusqu'à *Qedesch*, sur l'Oronte, au sud de Hamath, après avoir poussé leurs razzias jusqu'à la ville galiléenne de Qaṭna, d'où ils enlevèrent la statue du dieu soleil égyptien que Tutmès III[1] y avait placée. Qedesch figura longtemps comme la forteresse la plus méridionale des Hétéens et c'est près de ses murs que se déroulèrent souvent les batailles entre les deux adversaires. Les rois égyptiens feignirent de considérer la prise de cette ville comme la fin d'une campagne heureuse et entonnèrent des chants de triomphe en retournant chez eux avec un butin amassé un peu partout. En réalité, les Hétéens restèrent toujours maîtres de la forteresse et ne purent jamais en être définitivement délogés. Ils finirent même par s'emparer du pays de Nuhašše (« pays du cuivre » = אֲרַם צוֹבָה, avec sa capitale *Dunip* ou *Tunip*, qui est probablement l'Héliopolis de Cœlé-Syrie, le Baalbec d'aujourd'hui. Encore du temps de Joram, fils d'Achab, roi de Juda, vers la fin du IXe siècle avant notre ère, les Hétéens étaient les voisins immédiats de la Damascène (II Rois, VII, 6). Cependant, durant les cinq siècles qui séparent leurs débuts d'agrandissement de l'époque de Joram, les Hétéens ont passé par des états de fortune très variés qui ne sont pas encore suffisamment connus.

Ils atteignirent l'apogée de leur puissance sous Khétassar, fils de Marassar, fils de Saplul, qui succéda à son frère Matner sur le trône du Hatti pendant le règne du roi égyptien Ramsès II, avec lequel il conclut un traité d'alliance défensive et offensive (vers 1200 avant J.-C.), stipulant des droits égaux pour les deux pays[2].

La facilité avec laquelle ce traité si peu flatteur pour l'orgueil égyptien a été accepté par Ramsès II montre bien qu'il y avait imminence d'un péril commun qu'il fallait conjurer par des forces unies. En effet, vers cette époque, les populations du Taurus commençaient à s'agiter et à former le projet de se donner de l'air du côté du sud. Depuis longtemps déjà les Hétéens se servaient de ces rudes montagnards

1. Lettre d'Akizzi à Namnuriya 274 (B.M. 36), traduite plus haut à la page 316.

2. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 225.

en guise de mercenaires et plusieurs d'entre eux obtenaient de hauts grades militaires et civils. Les récits officiels des batailles avec les Khétas offrent une foule de noms anatoliens et les bas-reliefs les représentent souvent sous leur type particulier. Le manque, chez les Égyptiens, d'un nom ethnique distinct pour les individus de cette race a même été la source de l'identification erronée des Hétéens avec les Anatoliens. Cependant, ces étrangers ne formaient alors qu'une classe d'employés se déplaçant au premier appel et surtout cantonnés dans les forteresses frontières. Le mouvement en question menaçait de prendre une tournure toute différente. Pendant quarante-six ans, l'alliance avec l'Égypte intimida les peuplades du nord et le prince du Khéta donna sa fille à Ramsès II et visita l'Égypte, accompagné de ses principaux vassaux. Les troubles qui affaiblirent l'Égypte sous les successeurs de Ramsès II eurent leur contre-coup sur le Khéta. Les peuples du Taurus, fortifiés par leurs congénères de l'Asie Mineure, tombèrent à l'improviste sur les Hétéens qu'ils écrasèrent complètement, et, après avoir ramassé sur leur route les contingents de plusieurs villes, marchèrent droit sur l'Égypte[1]. Repoussés de cette contrée par Ramsès III, ils s'établirent solidement dans le Hatti et s'emparèrent du gouvernement. La durée de cette dynastie usurpatrice doit avoir été assez longue; elle était en tout cas assez prospère pour élever dans le pays des monuments à inscriptions anatoliennes, composées de ces hiéroglyphes grossiers que l'on trouve répandus sur le sol de l'Asie Mineure. Nous savons même que le roi qui a gravé les inscriptions d'Hamath est le même que l'auteur de l'inscription du lion de Marasch, ainsi que de celle de Bulgar-Ma'den; à ce moment, le Hatti et la Cappadoce devaient donc former un seul royaume. Cela seul dénote déjà un grand développement de puissance et de prospérité. Il est à supposer que, pareils aux Hyksos en Égypte, les Anatoliens du Hatti s'assimilèrent autant que possible la civilisation plus avancée des Sémites; pour les habitants du pays, ils restèrent néanmoins toujours des étrangers.

L'extension prise par le grand empire assyrien du côté de

1. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 267.

l'ouest enleva tout d'un coup à la dynastie anatolienne du Hatti toutes les provinces du nord qui formaient le berceau de sa race. Tiglatpiléser Ier défit la milice hétéenne, composée de quatre mille Kaski et d'Ouroumi, qui s'était emparée de quelques villes de Schoubarti, province soumise à l'Assyrie, et s'avança victorieusement jusqu'à Comana de Cappadoce, dont le territoire fut annexé à l'Assyrie. Dès ce moment le Hatti fut, du moins nominalement, tributaire de l'empire assyrien, qui atteignit la grande mer de l'Ouest, c'est-à-dire la mer Méditerranée. Cet avènement de la suprématie assyrienne, qui eut lieu vers la fin du xie siècle, introduisit peu à peu une administration composée en grande partie par des fonctionnaires de race et de langue araméennes. Plus belliqueux et moins souples que les Babyloniens, les Assyriens tenaient moins à répandre dans les pays conquis le goût des sciences et des lettres et se contentaient de veiller à l'ordre matériel et à la perception régulière des impôts. Les Araméens avaient une aptitude particulière pour ces sortes de besognes et ils devinrent ainsi les porte-parole de la cour de Ninive. C'est par l'araméen que les peuples de l'ouest communiquaient dès lors avec leur suzerain, de manière que tous ceux qui étaient revêtus d'une fonction politique étaient obligés de l'apprendre. La domination de la langue araméenne comme une langue officielle en Syrie date pour le moins du règne de Tiglatpiléser Ier.

Dans le siècle et demi qui suit ce grand conquérant, l'Assyrie, paralysée apparemment par des guerres avec la Babylonie, se montra rarement dans l'ouest; les peuples syriens profitèrent de la trêve extérieure pour se combattre entre eux. Le Hatti se divisa en plusieurs royaumes. Les tribus hébraïques, unifiées en royaume sous Saul, se taillèrent presque un empire sous David au détriment des populations voisines, les Iduméens, les Moabites, les Ammonites, les Damascéniens et celles de la Cœlé-Syrie dits Aram-Ṣôbâ, qui étaient les ennemis jurés du royaume hétéen d'Hamath, lequel devint par cela même l'allié de David[1]. L'Hamatène et par elle le reste du Hatti, peut bien avoir conclu un traité formel avec le royaume hébreu qui accordait à celui-ci l'hégémonie dans les affaires politiques.

1. II Samuel, viii, 9-10.

De telle sorte, la Palestine des règnes de David et de Salomon eut, pour ainsi dire, deux frontières, une frontière idéale formée par l'Euphrate, et une autre, réelle, touchant presque la banlieue d'Hamath (לבוא חמת). Parmi les Hatti, les plus sympathiques à l'alliance hébraïque furent naturellement ceux qui formaient l'élément anatolien et étranger au pays, élément dominant mais non réconcilié complètement avec les indigènes qui les considéraient comme des usurpateurs. Pour les patriotes israélites, la suprématie de l'élément anatolien, qu'ils appelaient Japhétites, sur l'élément aborigène, qu'ils désignaient par le nom général de Chananéens, était la condition même de l'existence de leur nationalité, qui risquait de succomber sous le nombre si ceux-ci pouvaient disposer librement de leurs forces éparpillées et tenues en grande partie en échec par la domination japhétite. On comprend ainsi l'importance et l'actualité du vœu exprimé par la Genèse, IX, 27 : « Puisse Élohim donner de vastes territoires[1] à Japhet, afin qu'il demeure sous les tentes de Sem (= Israël), et puisse Chanaan être leur esclave! » Japhet habitant dans les tentes de Sem est bien le royaume anatolien du Hatti, installé sur un territoire appartenant à Israël par la promesse d'un oracle[2], sinon par le droit des traités, et ayant pour but de coopérer avec lui à l'asservissement du Chananéen.

Le vœu de l'écrivain hébreu ne s'est pas réalisé. Salomon avait bien réduit à l'obéissance les royaumes de Ṣôbâ (II Chroniques, VIII, 3) et construit des citadelles sur le territoire d'Hamath (*ibidem*, 4), il ne put empêcher la formation d'un royaume indépendant à Damas (I Rois, XI, 23-25). Cependant, aussi longtemps que Salomon vécut, les rois du Hatti et des Araméens soumis purent se fortifier en faisant l'acquisition de chevaux et de chars de guerre tirés d'Égypte par l'intermédiaire de commerçants juifs[3]. Mais après la mort de ce monarque, la décadence de la Syrie procéda à la fois des deux côtés opposés. Au sud, l'Égypte poussée par Jéroboam, l'auteur de la scission des dix tribus, pilla Jérusalem et la Judée; au nord, les

1. J'admets provisoirement la traduction courante du verbe יפת.
2. Genèse, XV, 18.
3. I Rois, X, 29.

royaumes hétéens décontenancés tombèrent l'un après l'autre sous le joug assyrien. Assurnaçirpal (885-860) dévasta à plusieurs reprises les royaumes hétéens de Gargamish (Karkemisch) et de Patin, traversa le Liban et reçut sur le bord de la mer les tributs des princes phéniciens. Beaucoup de captifs furent transportés en Assyrie et remplacés par d'autres captifs. Salmanassar II (860-825) continua ses conquêtes, monta plusieurs fois sur l'Amanus pour se procurer des cèdres et des cyprès, vainquit une coalition de rois de Hatti, parmi lesquels figure Hayani, fils de Gabar, roi de Sam'al, pénétra dans l'Hamatène et défit une autre coalition de dix rois syriens, dont Achab, roi d'Israël.

C'est sous ce règne que les annales assyriennes mentionnent pour la première fois le nom de Sam'âl pour le royaume de Ya'di. Cette dénomination, qui signifie « nord », est visiblement due aux colons araméens qui sont venus du sud, et il est vraisemblable que le prince de cette époque, nommé Hayan, fils de Gabar, était aussi d'origine araméenne. Il ne fut pas détrôné par le vainqueur, mais il fut obligé de lui envoyer sa fille avec un riche trousseau et de payer un tribut annuel. Les autres rois du Hatti furent soumis à des conditions analogues, qui paraissent avoir persisté jusqu'à la fin du règne de Salmanassar II et de celui de son successeur Šamši-Raman (825-812), qui était occupé tout particulièrement dans les pays de l'est. Il y a lieu de penser que le trône de Sam'al resta à son ancien possesseur ou du moins à l'un de ses fils.

Sous le règne de Raman-Nirari III (812-783), les Assyriens envahirent de nouveau la Syrie; aux anciennes conquêtes furent ajoutés Tyr, Sidon, le pays d'Omri ou le royaume d'Israël, l'Idumée et la Philistée. Damas se soumit après une longue résistance, et son roi, Mari' (מרא) dut payer une énorme rançon. C'est probablement par suite de ce nouvel état de choses que Qorul, père de Panammou Ier, vint à monter sur le trône à Ya'di, à la place de Hayan ou de son successeur, qui aurait encouru la défaveur du grand roi assyrien. A en juger par son nom et par celui de son fils, le nouveau dynaste de Ya'di appartenait à une famille araméenne domiciliée depuis longtemps dans une province assyrienne de l'Asie-Mineure, comme

la Mélitène ou la Cappadoce. Les Araméens adoptaient facilement les noms étrangers et s'assimilaient volontiers aux habitants des pays qu'ils étaient appelés à administrer.

Quelle a été la durée du règne de Qoruł? Nous l'ignorons. Nous ne sommes pas mieux informés sur la longueur des règnes suivants. La comparaison des deux grandes inscriptions interprétées plus haut nous apprend du moins les alternatives de prospérité et de misère par lesquelles passa cette dynastie dans l'espace d'un siècle à peine qu'il lui a été donné d'exister. En occupant le trône de Ya'di, Qoruł fit tout son possible pour fortifier sa position et cette tâche lui réussit assez bien; son règne ne fut pas troublé, mais les ressources lui manquaient pour entreprendre les grandes constructions qu'il s'était proposé d'élever en l'honneur des divinités, ce qui était alors le moyen le plus efficace de se concilier les suffrages du pays. Son fils Panammou inaugura son gouvernement sous d'heureux auspices. La dynastie fut généralement reconnue; la prospérité du pays augmenta par suite de récoltes très abondantes; les monuments projetés par son père furent élevés avec grande magnificence, ainsi que la stèle consacrée au dieu Hadad; tout semblait concourir pour rendre son règne paisible et heureux, quand un coup de fortune foudroyant fit écrouler subitement tout l'édifice de son bonheur.

Le frère de Panammou, Barşour, qui gouvernait probablement un district limitrophe du pays de Shoubar, s'attira la vengeance du roi de ce pays. Celui-ci tomba à l'improviste sur ce district, tua Barşour avec soixante-dix de ses familiers, pilla les chars de guerre, enleva les femmes, emprisonna les hommes et ruina la plupart des villes. Il parvint même à massacrer le roi Panammou et son fils qui devait lui succéder. Le trône de Sa'mâl se trouva ainsi vacant et par suite de ces troubles il se produisit une grande famine dans le pays. C'est alors que Panammou, fils de Barşour, qui, plus heureux que son oncle, avait réussi à s'échapper, se rendit auprès de Tiglat-piléser, roi d'Assyrie, et sut gagner sa faveur d'abord par des cadeaux de grande valeur, ensuite par des services de divers ordres dans lesquels il manifesta une haute intelligence et une fidélité inébranlable à la cause du grand roi ninivite. Panam-

mou II fut nommé roi de Ya'di, les fauteurs de troubles furent punis, les captifs purent réintégrer leur pays, pour lequel commença une nouvelle ère d'abondance et de prospérité. L'intronisation de Panammou II semble avoir eu lieu en 743, année dans laquelle, d'après la liste des éponymes assyriens, Tiglatpiléser a fait sa première expédition contre la ville d'Arpad en Syrie, où, chemin faisant, il a dû arranger les affaires de Ya'di, afin d'avoir le dos libre. La mort de Panammou II peut aussi être déterminée à un an près, Tiglatpiléser ayant passé les deux années 733 et 732 au siège de Damas. C'est dans cette dernière année que Barrekoûb aurait pris en main le gouvernement de Ya'di. Son règne, comme celui de la totalité des princes hétéens, s'acheva à l'avènement de Sargon, en 722, où les provinces hétéennes furent placées sous l'ordre de préfets nommés directement par la cour de Ninive.

Voici l'arbre généalogique provisoire des rois de Sam'âl d'après nos connaissances actuelles :

Gabar.
|
Hayan (vers 860).
:
Qorul (800-780?).
|

Panammou Ier (780-762?).	(Barşour). N'a pas régné.
(Prm?). N'a pas régné.	Panammou II (743-732).
	Barrekoûb (732-721).

Dans ce schème, il reste des doutes : 1° sur le règne de Gabar ; 2° sur le rapport de filiation entre Hayan ou son fils et Qorul ; 3° sur la durée des règnes de Hayan, de Qorul et de Panammou Ier ; celle que je suppose à ces deux derniers repose uniquement sur cette considération que le caractère de l'inscription de Panammou Ier paraît être au moins de cinquante ou soixante ans plus ancien que celui de Barrekoûb.

J. Halévy.

(*A suivre.*)

L'Ode arabe d'Ochkonwân

PUBLIÉE, TRADUITE ET ANNOTÉE PAR M. CL. HUART

(*Suite et fin*)[1].

ألقصيدة ألأشكنوانية

مَنْ يُبْلِغَنْ حماماتٍ بِبَطْحاءَ مُتْعاتٍ بسلسالٍ وخضراءَ.
كُلٌّ مع الإلْفِ فى رِضْراضِ ساقيةٍ كُلٌّ مع الزَّوْجِ فى ضحضاحِ غُنّاءَ.
كُلٌّ يُراوِدُ مِنْ عَذْبٍ الى عذبٍ كُلٌّ تَحلّى بنَعْمانٍ ونَعْماءَ.
كُلٌّ يَطيرُ بوجفِ الريشِ ناعمةً وبيضُها مودَعٌ اخبارَ وَعْساءَ.

ODE D'OCHKONWAN

Qui fera parvenir aux colombes qui séjournent sur les bords d'un ruisseau au large lit caillouteux et qui y jouissent des charmes de l'eau limpide et de la verdure, — Dont chacune, suivie de sa compagne, se repose sur le gravier de la rigole, ou qui, par couples, sont au bord du filet d'eau qui traverse le jardin bourdonnant de mille bruits; — Dont chacune va et vient d'une eau pure à l'autre, et profite des délices de la vallée de Na'mân et de ses bienfaits[2]; — Dont chacune s'envole, dans ce beau jardin, par un battement rapide de ses ailes[3], tandis que ses œufs sont déposés dans des retraites cachées au milieu des collines sablonneuses[4]; (5) Qui sont,

1. Voir le fascicule de juillet, p. 259-269.

2. Na'mân est le nom d'une vallée sur le chemin conduisant de Taïf à la Mecque et débouchant vers 'Arafât. On l'appelle aussi نعمان الاراك à cause de l'arbrisseau *arâk* qui y croît. Yaqoût, *Moschtarek*, éd. Wüstenfeld, p. 419; Abou'l-Féda, *Géographie*, éd. Reinaud et de Slane, p. 95. — L'édition de Perse donne سنگ ريز en annotation marginale, comme traduction du mot نعمان.

3. Nous avons adopté la lecture وجف donnée par l'édition lithographiée, au lieu de وحف qui est dans le ms.; cependant celle-ci est aussi admissible; il faudrait alors traduire : (par l'effort de) ses ailes chargées de plumes.

4. أخبار est un pl. de خَبَر qui n'est pas donné par les dictionnaires.

« تكونُ عند الطَّوى سَعْدانَ مسعدة والوردُ عند الصُّدَى احساءَ صدّاءِ.
سلامُ فاجئةٍ فى فحمةٍ كَسَرَتْ جناحَها ألفيتْ فى جنحِ ظلماءِ.
بينا بفاغمةٍ تلهو وفاغيةٍ وتحتسى صفو انهارٍ وانهاءِ.
وراءها أفرخٌ حُمْرٌ حواصلُها فلا إلى شجرٍ تأوى ولا ماءِ.
تظلّ تدمع كالمطروق حيث رأتْ روجَيْن منها على الطوّاف طرفاءِ.
« يا قابلى على نوبٍ تَنَصّبُها بُهابِئانِ لتحصينٍ وإغذاءِ.
يشيمُ برقَكُمُ من رأس راسيةٍ بشمّ زُرْدِكُمُ من أنف شمّاءِ.
إذا تنفّس فى عِبرآنه طهرتْ صفراءُ شعلته فى وجه حصواءِ.

lorsqu'on a faim, comme le *sa'dân* des contrées heureuses[1]; et la rose, lorsqu'on a soif, est comme la bande de sable qui entoure la source de Çaddâ[2]; — Qui leur fera parvenir le salut d'un ramier tombé dans des lacs qui ont brisé ses ailes, au milieu de l'obscurité d'une nuit ténébreuse, — Pendant qu'il prenait plaisir à respirer des odeurs fortes et la fleur du *hennê*, et qu'il humait l'eau pure des ruisseaux et des étangs? — Derrière lui sont ses petits au ventre rosé; mais ce n'est point dans un arbre qu'ils ont fait leur gîte, ni près de l'eau. — Ses yeux versent continuellement des larmes (comme s'ils avaient reçu quelque blessure), lorsqu'il voit un couple de ses compagnons autour d'un tamarise (10) qui se succèdent à tour de rôle pour ranger leurs œufs, et qui s'entendent mutuellement pour couver et nourrir leurs petits. — Il aperçoit, ce ramier, votre éclair du haut de montagnes escarpées et flaire, du sommet des monts sourcilleux, la bonne odeur qu'exhale l'arbre vert qui vous abrite; — quand il soupire, il apparaît,

1. Comm. : « On peut lire مُسْعِدَة qui aide, qui favorise; مَسْعَدِ le lieu de son bonheur; ou مُسْعِدَة, c'est-à-dire cette plante (le *sa'dân*) serait l'auteur de son bonheur. »

2. Cette brusque prosopopée s'appelle, en rhétorique arabe : الْتِفَات الى الخطاب.

بالله ليلى ولو كذبًا بصبحك عُدْ بالله يومى ولو كذبًا ببشراني

قيدٌ وسجنٌ وشحيانٌ وأعظمُها رحمُ العِدَى وحفاةٌ من أحبّائي

تلتفّ حيّةُ ضحّاكٍ على قدمي وكنز جمشيدَ قد نُحمى برقشاء

طِلاءُ رأس العُلى منّي اذا وجعتْ والرُقشُ لاشكّ تحمي صندل الداء

لا غَرْوَ لو يلتوي بي حيّةٌ فلقد حكى الخشيشُ نحولاً مثلَ اعضائي

باتتْ عِدَى بلاقيف البِعا وأرى اسعاءَ بطنيَ مُلقاةً بصحراء

ياذات رأسَيْن تستحلي دمي طفقتْ تمصّ كعبي كمولودٍ لأمّ داء

تمضّة وهْوَ كعب الليث لحسه كعبَ العوالِ كمنهوم بحلواء

فكيف تشبع منّي وهْيَ قد خلقتْ بكأسها صورةٌ في شكل اسعاء

à la surface de la terre, une lueur jaune dont la flamme s'élève jusqu'au ciel.

Par Dieu, ô ma nuit, ramène-moi le matin, même sous forme d'illusion; par Dieu, ô mon jour, annonce-moi la bonne nouvelle, même si elle est fausse. — Des fers, la prison, l'enfer... et ce qui est plus encore, la pitié de mes ennemis et la dureté de mes amis. (15) Le serpent de Dhaḥḥâk s'enroule autour de mes pieds, et le trésor de Djemchîd est gardé par un serpent tacheté. — C'est de moi que vient l'onguent que l'on pose sur la tête des grands, lorsqu'ils souffrent; car, il n'y a point de doute, voici les serpents bigarrés qui surveillent le bois de santal, remède de la douleur[1]! — Rien d'étonnant si un serpent peut s'enrouler autour de moi, puisque mon corps, par sa maigreur, ressemble à l'herbe des champs[2]! — Il s'enroule sur moi à la façon d'entrailles qui s'enchevêtrent, et il me semble voir mes boyaux abandonnés dans le désert.

1. Dans la médecine de l'Orient, le santal blanc s'administre principalement comme sudorifique.

2. Même image que dans l'ode de Khâqâni (7e vers), que nous avons rappelée plus haut.

غدوتُ يونُسَ وهي النون تبلعني تشحو إليَّ بإقناع وإقناعاً.
أقعى وأقنع كالتنين تنهسني نهساً وتلحظني شزراً بشوساً.
وأين ما أشبهت أحشاءها جسدي وأين أجزاءها من كلّ اجزائي
جيلَ النواظرُ عن لوني وعن بَشَري حيل المسامع عن صوتي وإنبائي
كأنّ لبسَي من كلّ بذي خَدَرٍ كأنّ صوتيَ من كلٍّ بصمّاً.
كأنّ زجريَ من كلّ بذي سفهٍ كأنّ قذفَ منهم قذفُ زنّاً.

— O serpent à deux têtes[1], tu trouves donc mon sang bien doux, pour que tu te sois mis à mordre mon talon comme l'enfant fait le sein? (20) Tu le mords, et ce talon d'un lion, tu le prends donc pour un *jarret de gazelle*[2]; on dirait d'un homme avide de sucreries. — Comment, en effet, pourrait-il (ce serpent) se rassasier de ma chair, puisqu'il a été créé tout entier sous la forme d'intestins[3]? — Je me suis trouvé comme Jonas, car voilà, dans ces chaînes, la baleine qui me dévore et qui ouvre la gueule en me regardant, levant la tête et assise sur son séant. — Assis dans cette posture et levant la tête, il me mord, tout en me regardant de travers, les paupières à demi fermées. — Bien loin que ses entrailles ressemblent à mon corps, quel rapport y a-t-il entre les parties qui le composent et moi-même[4]? —

(25) Les yeux[5] se sont détachés de la vue de mon corps, et

1. Le commentaire fait observer que le serpent, c'est-à-dire les chaînes qui retenaient le prisonnier, sont dites à deux têtes, à cause de leurs deux extrémités.

2. Le contexte indique qu'il s'agit ici d'un mets sucré et, en effet, on connaît en Perse une espèce de sucrerie qui s'appelle كعب آهو « jarret de gazelle ».

3. Et que, par conséquent, il digère à mesure qu'il mange; image bien forcée.

4. Le commentaire paraît vouloir dire que la partie n'est pas égale dans la lutte entre le serpent et le poète, car celui-ci ne peut lui rendre le mal pour le mal, étant donné que l'un est en chair et en os et l'autre (les chaînes) en métal.

5. Comment. « les yeux de mes amis ».

كأنّ قتلى منهم قتلُ واجبةٍ كأنّ جرحى منهم جُرح عجماء
نَسُوا عِشاء أصابَهم بذات أُضا نسوا غداةَ حَبَوْنا فى حبونا.
الدهرُ خالخلنى مثل النسا وكم شتمتُ من قبلى آذانَ أكفائى
لا بَلْ غلطتَّ فكُفْوى بعدُ فى عَدَم وعند قد عُقمت أرحام حَوّاء.
اللعلَ يُخْرَج من صخرٍ فما لكُمُ طرحتُمُ لعلكُمْ فى صخرٍ قعساء.
لا يسمحنّ بدخشانٍ ولا يمنٍ بما افتقدتُم بإفقادى وإفنائى

les oreilles n'ont pu entendre ma voix ni apprendre de mes nouvelles. — Tous ceux qui me touchent paraissent engourdis (et ne me sentent pas); on dirait que ma voix ne s'adresse qu'à des sourds[1]. — On dirait que tous me repoussent comme l'on fait un insensé, ou qu'on me poursuit à coups de pierre comme si j'étais adultère, — Et que ma mort est obligatoire en vertu de la loi; les blessures que j'ai reçues sont celles que ferait une brute.

Ils ont oublié ce soir où nous les avons illuminés (comblés de bienfaits) à Dhât-Aḍân (la vallée des étangs), et ce matin où nous leur avons fait des présents, à Habaunâ. (30) La fortune adverse m'a mis aux chevilles des anneaux comme en portent les femmes; et pourtant, que de fois j'avais, de ma part, fait orner de pendants les oreilles de mes égaux[2]! — Mais que dis-je! je me trompe, je n'ai point d'égal, car celui qui me vaudrait est encore dans le néant, et les flancs d'Ève ne l'ont point encore porté. — On extrait le rubis des rochers; pourquoi donc, en ce cas, avez-vous jeté votre rubis dans le sein d'un rocher aux flancs escarpés? — Ni Badakhchân, ni le Yémen

1. Proprement « ma voix ne trouve pas plus d'écho que si je parlais à la (terre) sourde ».

2. Le commentaire nous donne une autre leçon, également acceptable et qui a le même sens : وكم قرطت. — Il faut voir, dans خالخلنى, un verbe dérivé de خالخل ou خالخال, qui n'est pas avec ce sens dans les dictionnaires. — « J'avais orné, etc. », c'est-à-dire « je disposais de faveurs».

كم ثعلبي بروغ الدهر مختطفاً فواكه النشر لي في جنة الآبي

ويقور ابن سريج في مسائلهن تحريج نقض على أسلوب إبداآبي

نقواطكم عند وزن نبعته في بحث تفسرة من خوف احطآ

كم طفرة طور النظام عن خجلي جعلت جالته حال ابن خبآني

ne vous donneront le pareil de ce que vous avez perdu en me faisant disparaître et en m'anéantissant. — Combien de Tha'lèbi, agissant à la façon du renard[1], viendraient me ravir les fruits de l'interprétation dans le jardin des versets du Qorân? (35) Il manquerait à Ibn-Soréidj[2], pour lutter de science avec moi, l'art de la critique des décisions juridiques[3], comme je l'ai pratiqué le premier. — Hippocrate perdrait devant moi l'équilibre de son pouls, par la crainte qu'il aurait de se tromper dans le diagnostic de l'urine! — Que de fois mes arguments auraient fait bondir Nadhdhâm[4], dont j'ai rendu l'état aussi indéterminé que l'*état mixte* d'Ibn-Djobbâ'i[5]! -

1. Tha'lébi (Abou-Ishaq Ahmed ben Ibrahim de Nisâpour) est le commentateur bien connu du Qorân. Cf. Ibn-Khallikân, trad. de Slane, t. I, p. 60. — Le renard est une allusion au sens du mot arabe ثعلب. — آبٍ pl. de آية donne une rime incorrecte.

2. Ibn Soraïdj (le qâdhi Abou'l-'Abbâs Ahmed ebn-'Omar) el-Baghdâdi, l'un des sectateurs de l'imâm Châfi'i et l'un des commentateurs de sa doctrine, était célèbre par son talent de dialecticien. Il avait été qâdhi à Chirâz (Ibn-Khallikân, t. I, p. 46), et mourut à Baghdad en 306 hég.

3. Les termes de droit musulman تحريج et نقض ont besoin d'une explication. On trouvera dans une note, à la fin du présent mémoire, le passage du commentaire qui les concerne.

4. Abou-Ishaq Ibrâhim ben Sayyâr ben Hâni, né à Baçra, théologien scholastique. Il mourut en 231 (845-46). Il professait des opinions subversives; la plupart des mo'tazelites le rejetaient de leur sein, et les orthodoxes l'accusaient de tendances dualistes et d'amour pour la philosophie grecque (De Slane, *Ibn-Khallikân's Biogr. Dict.*, t. I, p. 486, note 4, d'après Chahrastâni, Maqrizi, etc.; G. Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens*, p. 103).

5. Commentaire : « Il y a, dans ce vers, une allusion à deux questions célèbres dans la science des principes (*'oçoûl*) et en philosophie (*hikmat*). La première est la question de l'essence unique الجوهر الفرد et la seconde

طَوْرٌ أَبِي سِينَا زَمَانًا قَدْ قُرِفْتُ بِهِ وَمَا دَرَوْا أَنَّنِي ذُو طُورِ سِينَاءِ

قَلْبِي كَلِيمُ كَلَامِ الْحَاسِدِينَ لَهُ وَطَوْرُ أُشْكُنْوَانِ طُورُ الْحَقِّ فِي

« أَلْقَيْتُ فِيهِ الْعَصَا وَاللَّهُ أَيَّدَنِي مِنْ فَضْلِهِ بِيَدٍ فِي الْعِلْمِ بَيْضَاءِ

L'on m'a accusé un moment de suivre les doctrines d'Avicenne; mais on ne savait pas que je possédais la (révélation divine du) Mont Sinaï[1]. — Mon cœur est blessé des discours que les envieux tiennent à mon égard, et pourtant la montagne d'Ochkonwân, où je suis à présent, est bien le Sinaï d'une révélation surnaturelle[2]. (40) C'est là que j'ai (comme Moïse) jeté mon bâton; Dieu m'a aidé et m'a accordé, du fait de sa bonté, une *main blanche* (un miracle) dans la science, — une main blanche qui n'est pas l'effet de la maladie, tandis que

celle de l'intermédiaire entre l'être et le néant. 1° Un corps peut être simple, ainsi que cela tombe sous les sens, ou composé. Quant au corps simple, il peut être divisé à l'infini, ou il ne le peut pas. Le corps composé peut être composé de particules réellement finies, ou bien de particules reellement infimes. Cette derniere doctrine est celle de Nadhdhâm. Quand donc les disciples de ce dernier en viennent à dire (en vertu de leur principe) : « Il n'est possible de diviser une distance définie qu'en temps infinis », ils commettent le sophisme qui consiste à allier des idées incohérentes ارتكبوا القول بالطفرة. Cf. G. Dugat, *opus suprà laud. ibid.* — 2° Ibn el-Djobbâ'î (Abou-Hâchem Abd-es-Salâm ben Mohammed ben 'Abd-el-Wahhâb), docteur mo'tazelite de Baçra, a etabli, lui et ses sectateurs, un intermédiaire entre l'être et le non-être, qu'on a appelé حال « état mixte », et qu'ils ont decrit en disant que c'est une qualité ou un attribut صفة appliqué à une entité dont on ne peut dire qu'elle est ou qu'elle n'est pas لا توصف لا بالوجود ولا بالعدم. — Djobbâ est le nom d'un village près de Baçra. » D'apres Ibn-Hauqal (cité par Ibn-Khallikân, t. II, p. 671) et le *Méraçid el-Ittilâ'*, c'est le nom d'une ville du Khouzistân.

1. Commentaire : « On ne savait pas que mon rang me mettait au-dessus de telles accusations. Le nom du Sinaï est une allusion aux miracles qui s'y sont produits; c'est-à-dire, la science divine que je tirais du Sinaï me mettait bien au-dessus des doctrines d'Avicenne et de la philosophie. »

2. *Kalîm*, qui veut dire à la fois « blessé » et « interlocuteur », est une allusion au surnom de *Kalîm-Allâh* donné à Moïse par les musulmans.

بيضآء من غير سوء تلك تخرُج لى وذى تلقّف عنّى إفكَ وشآ.
وطُورُ سيناءَ أوْ طُوْرِ السنآ لهُ لمّا سموتُ اليه خيرُ اسمآ.
فاصبت على لَدُنّيّا زواخره من كوثر المصطفى طوبَى لآلآ.
وغيرُها من علوم لستُ أذكرُها كأنّه مودَعٌ اجوافَ عنقآ.
« هذى الجواهرُ لى ما ضرّ واجدَها لو كان عادمَ طنّانٍ وصرّآ.
هذى الذخائرُ لى ما ضرّ واجدها لو كان عادم ثُغآء ورغّآ.

celle-là (la science) saisit au vol les mensonges de mes calomniateurs[1]. —

Que ce soit le mont Sinaï, ou seulement la manière de s'élever vers Lui, ce ne sont que des noms, les meilleurs que je puisse Lui donner, en cherchant à l'atteindre; — ses ruisseaux abondants m'ont versé mystérieusement, du fleuve de Moḥammed l'élu, la grâce divine; oh! quels doux bienfaits! — ainsi que d'autres sciences que je ne mentionnerai pas, car on dirait qu'elles sont déposées dans le ventre d'un mystérieux griffon[2]. (45) Ce sont là des perles qui ne nuiraient point à leur inventeur, s'il était dépourvu d'espèces trébuchantes et sonnantes[3]; — ce sont des trésors qui sont bien à moi, et qui ne nuiraient pas à leur possesseur, même s'il ne possédait ni bêtes mugissantes, ni bêlantes; — des mets non plus, s'il était privé de boulanger et de rôtisseur; — ni des dignités,

1. Allusion à l'histoire de Moïse telle qu'elle est racontée dans le Qorân, et particulièrement à un passage de la sourate xx, verset 23. — « Jeter le bâton » signifie demeurer, car le voyageur, rentré chez lui, jette son bâton. Le sens du vers est : « Je me moque des méchancetés des envieux, car je possède une science supérieure, etc. » Le comm. propose la leçon تيك au lieu de تلك.

2. Comment. : « Des sciences étranges et subtiles, mystérieuses et occultes, qui ne sont pas à la portée de tout le monde et qui ne sont pas répandues partout. »

3. Le mot صرّاء n'est pas avec ce sens dans les dictionnaires, mais l'on trouve صُرّى, صِرّى et صُريرة.

هذى البوائدُ لى ما ضرّ واجدها لو كان عادم خبّاز وشوّآ.
هذى المناصب لى ما ضرّ واجدها لو كان عادم القاب واسماآ.
هذى الممالك لى ما ضرّ واجدها لو كان عادم اسمال وانضاآ.
دنياىَ قد تكلت منّى بواحدها تبكى باربعها من غير إرقاآ.
نيلٌ ودجلة والجيحون رابعُها سيحونُ جلّتها آماق ثكلاآ.
تبكى بأربعها فى طول سبعتها بستّ أنحائها فى خمس آناآ.
يبكى على حالنا الضدّانِ ثَمّ معا أسود خفّانَ مَعْ غِزْلان دهناآ.

si les titres et les grades lui faisaient défaut[1]; — ni des provinces, s'il manquait de vêtements et de chevaux[2].

(50) Le monde est, par mon absence, comme une mère privée de son fils unique; elle pleure de ses quatre sources, et ses larmes ne peuvent être apaisées[3]. — Le Nil, le Tigre, le Djihoûn et le Sihoûn, voilà les quatre fleuves qui coulent des yeux de la mère privée de son enfant. — Le monde pleure sur moi, non seulement de ses quatre sources, mais encore dans ses sept climats et ses six côtés, aux cinq moments de la journée[4]. — On voit pleurer ensemble sur nous les choses les

1. Le commentaire fait remarquer que le mot لقب entraîne chez les Arabes une idée de blâme; que l'idée de titre honorifique attachée à ce mot est exclusivement persane.

2. Comme le dit justement le commentaire, انضاء ne devrait signifier que de vieux chevaux; نِضْوٌ se dit en effet de bêtes de somme amaigries et exténuées. — Ces cinq vers, comme disposition extérieure et répétition des même mots, rappellent un peu le *sic vos non vobis* de Virgile.

3. Commentaire : « Littéralement, ses *quatre*, sous-entendu coins des yeux. » C'est une erreur; il est fait allusion, dans ce vers, aux quatre fleuves énumérés dans le vers suivant.

4. Comm. : « Sept climats : peut-être aussi les sept jours de la semaine. Chaque chose a six côtés, qui sont le haut, le bas, la droite, la gauche, le devant et le derrière. Les cinq moments de la journée sont le matin, midi, l'après-midi (*'açr*), le coucher du soleil et le soir. »

إن كان يَسٓ يأسونى فأنّى أسى من الله لم يؤنّس دائى أودائى
إن كان حمٓ تحمينى فممّ أتّقى من الله قام دجّالٌ لإغوائى
إن كان روحى جبريلَ فأنّى حوى من أن يقوم لحربى جمعُ غوغاء
بقول طٰهٰ وإيمانى يصدّقه طأطئ فهل أنا أحشى نار دهياء

plus opposées, les ennemis les plus invétérés, tels que les lions de Khaffân[1] et les gazelles de Dahnâ[2]. —

Si c'est le Qor'ân qui guérit ma douleur, que me fait que mes amis ne songent pas à me procurer les médicaments nécessaires[3]? (bis) Si c'est *Hâ-mîm* qui me protège, que peut me faire l'Antéchrist qui viendrait pour me séduire[4]? — Si Gabriel est mon soutien, quelle crainte qu'une foule de sauterelles se lève pour me faire la guerre[5]? « *Tâ-hâ* me dit, et ma foi le confirme : « Foule-la aux pieds! » Est-ce que je

1. Khaffân est cité à trois reprises par Béladhori dans le passage relatif à la conquête du Sawâd, pp. 211, 242 et 249.

2. Comm. : « Endroit du territoire des Bénou-Témim », dans le Nedjd. Cf. Abou'l-Fédâ, *Géogr.* p. 84; Yaqoût, *Moschtarek*, éd. Wüstenfeld, p. 188.

3. Comm. : « Le nom de la sourate *Yâ-sîn* (qu'on doit lire ici يا سينْ) est mis pour le Qor'ân tout entier, à cause de l'allitération avec les autres mots du vers, soit parce que la partie peut être prise pour le tout, soit parce que ce chapitre est supérieur aux autres en vertus. » Il interprète le second hémistiche de la façon suivante : « Quelle tristesse puis-je avoir si, après cela, mes amis cessent de me soigner? »

4. Il faut lire حا ميمُ pour le mètre. Les sourates du Qor'ân qui portent en tête les lettres cabalistiques H-M sont au nombre de sept, on sait qu'elles ont été classées à la suite l'une de l'autre et forment les chapitres XL à XLVI, bien qu'elles aient été revelées à des époques différentes. Voy. *The Koran, translated from the arabic*, etc. par le Rev. Rodwell.

5. Il y a jeu de mots double entre جبريل et كحربى par combinaison des deux procédés appelés, l'un *tadjnîs qalb* ou anagramme, et l'autre *tadjnîs khaṭṭî* ou alliteration d'écriture. Cf. Garcin de Tassy, *Rhétorique et prosodie*, 2e éd., pp. 130 et 134.

ما صار آيات طـــسـم طاسمة انفجع النفس من تهويل شـتآ.
وصمت من رمضان العمر مطويا صوم الوصال الى شـوّال ابدآنى
من بيضآ خبزى وخضرآ النقول لهـا من قرص شمس ومن عضرآ خضرآ.
وكيف اذكر لى خبزى ولى أدمى بيضآ شبراز أو شبرازُ بســـصـــآ.

crains le feu dévorant de cette grande infortune[1]? — Tant que les versets de *Ṭi-sin-mim*[2] ne seront pas effacés, est-ce que mon âme pourra être affectée par les terreurs factices créées par un ennemi?

J'ai jeûné, me tordant de faim, le jeûne de l'amitié pendant le *ramadhan* de ma vie, qui ne prendra fin que par l'arrivée du mois de ma mort. (60) Je n'ai ni pain blanc ni légumes verts, et pour m'en tenir lieu, je n'ai que le disque du soleil et l'espace bleu du ciel. — Mais comment ai-je le courage de penser à mon pain et à ce qui l'accompagnait, le pain blanc de Chirâz et le fromage frais de Béïdhâ[3]? —

1. Lisez طَانَا. Comm. : « Le pronom ها (au commencement du second hémistiche) peut se rapporter à différentes choses : 1° à la guerre (*ḥarb* fém., mentionnée dans le vers précédent ; c'est-à-dire le Qor'ân m'excite et me dit : Foule aux pieds la guerre, ne crains pas de t'y aventurer, etc. 2° à la situation du poète, déjà décrite par lui ; 3° au feu des calamités mentionné à la fin du vers. »

2. Il faut scander comme s'il y avait écrit طَا بِسِيْ مِيم.

3. Pour expliquer ce vers qui paraît contenir les idées les plus hétéroclites, il faudrait une longue dissertation. Nous dirons seulement que l'idée du poète est la suivante : Le disque blanc du soleil et l'espace bleu (ou vert) sont tout ce qui me rappelle, par la couleur, le pain et les légumes absents.

4. أُدْم est ici pris dans le sens de إِدَام « assaisonnement, condiment » — Comm : « Beïdha est une grosse bourgade près de Chirâz », à 8 farsakhs (48 kil.) de cette dernière ville. Le célèbre commentateur du Qor'ân, le qâḍhi Beïḍhâwi, en était originaire. Voy. M. Barbier de Meynard, *Dictionnaire de la Perse*, p. 127, *s. h. v.*, « Ce mot signifie aussi lait. Les Arabes appellent لابِيضَيْن le lait et l'eau ; témoin ce vers :

ولكنه بانى لى الحول كاملًا وما لى إلّا لابيضين شرابُ

ما حالَ مُنتجرٍ مستبضعٍ حِقَبًا مسكًا وعندًا بأوقارٍ وأمنانا

ويركب النحر يبغي من مرابحها نحسًا بيسرٍ إرخاصٍ وإغلانا

يُرْجي الرُّخاءُ له طوعًا جواريَهُ على الرُّخاءِ بأحسارٍ وإرسانا

ويشحن الفُلْكَ مما ليس يُوجَدُ في قصرِ القيصرِ أو دارِ لدارانا

يُرجي الخوارجَ من مصرٍ الى عَدَنٍ ومن عُمانَ الى أوالَ حسّانا

veux[1]. — O que de larmes ont coulé sur les cheveux noirs de cette femme[2] comme des bulles d'air qui courent à la surface du vin!

(70) O hyènes[3]! dévorez la chair de ce brave, dont les lions du combat ont déjà goûté! — Et vous, ô chauves-souris, soyez heureuses! car le soleil vient de se coucher, il s'est dérobé derrière un voile en plein midi.

Tel un négociant qui, pendant des années, a fait transporter le musc et le sucre par fardeaux et par poids immenses, — et qui a navigué sur mer en cherchant ses profits, parmi les différents marchés[4], entre la hausse et la baisse de la valeur des marchandises. — La brise légère pousse ses navires avec bienveillance, d'une façon commode et douce : elle les fait appareiller ou leur fait jeter l'ancre. (75) Il remplit ses vaisseaux de richesses diverses que l'on ne trouve ni dans les châteaux de César, ni dans les palais de Darius. — Il conduit ses navires de l'Égypte à Aden et d'Oman à l'île d'Owâl, en face de

1. Le commentaire fait observer qu'il y a dans ces deux vers un exemple de ce qu'on appelle en rhétorique لف. Cf. Garcin de Tassy, *Rhétorique et prosodie*, 2e éd., p. 91 et suiv.

2. Ce passage prouve jusqu'à l'évidence que 'Amid-Eddîn, tout en écrivant en arabe, pensait en persan, car le mot عنبر dans le sens de « cheveux » (par allusion à la couleur noire du parfum *'anbar*) appartient à la rhétorique persane. Comparez les jeux de mots du vers 61.

3. Comm. : « L'exclamation : O hyènes! s'adresse à ses ennemis et aux envieux qui l'ont fait enfermer en prison. »

4. Le mot مرابح n'est pas dans les dictionnaires.

حتى يرآى له اعلامُ بلدته وساحلٌ يجتلى من طرفه رِزَمَا

بيما كذاكن إذ أكبّت سفينتُه من نار صاعقة في جوف ظلمآ

طلًّا وما لهما في البحر مُعتصَمٌ اذ ذاكن إلّا هيا ربّا بيأيسآ

ما حالُ أشهب بارِحيضَ مُقلتُه وخصّ قادمُه بالبوح أرزآ

صِيغتْ لرجليْه اجراسٌ مُسلسلةٌ حالتْه دونَ مطارٍ في عُلُبآ

Lahsâ[1], — jusqu'à ce que lui apparaissent les amers de sa ville natale[2] et ce rivage qui se montre à ses yeux comme la jeune épousée aux regards épris de son mari. — Dans ces conjonctures, voici que son vaisseau chavire, frappé par le feu d'une foudre éclatant au milieu d'un nuage noir. — A tous deux[3], il ne leur reste, au milieu de la mer, d'autre secours que d'exprimer, par leurs regards désespérés, cette exclamation : « O Seigneur! »

(80) Tel un faucon gris dont on a chaperonné la tête et rogné les plumes antérieures (ô triste malheur!), — et aux pattes

1. Ce vers nous offre un exemple de la forme usuelle *Lahsâ* pour *El Ahsâ*, forme complète donnée par Abou'l-Féda, *Géogr.*, p. 98. Owal est le nom d'une île dans la province de Bahreïn, à une distance d'une journée de voyage d'El-Qatîf, en mer, par bonne brise (Abou'l-Féda, p. 371). On lit aussi *Aoâl*, lecture adoptée par Abou'l-Féda (p. 370). C'est cette île que l'on nomme communément aujourd'hui *Bahrêïn*, du nom de sa ville principale (Ritter, *Arabien*, t. I, p. 395).

2. *'Alam* signifie « signe » et principalement celui qui annonce l'approche d'une ville ou d'un point connu : c'est ce qu'on appelle *amers* en termes de marine. Il y a, dans le Nofoûdh du Djebel-Chammar, « les pics d'Aalem, deux rochers coniques qui s'élancent des sables et font un merveilleux point de repère pour les voyageurs qui vont à Jobba » (Lady A. Blunt, *Voyage en Arabie*, trad. par Derome, p. 185. Cf. Palgrave, *Voyage dans l'Arabie centrale*, trad. Jouveaux, t. I, p. 90.)

3. Pour expliquer le duel dans ce vers, le Comm. propose diverses conjectures. On peut, suivant lui, admettre : 1° qu'il y aurait eu un vers, aujourd'hui disparu, avant celui-ci, ce qui n'aurait rien d'impossible, puisque cette ode, composée en prison, n'a pas été tout d'abord écrite, mais apprise par cœur; 2° que le voyageur serait accompagné d'un ami ou d'un domestique (explication passablement ridicule); 3° que le duel désignerait le négociant et son vaisseau (ce qui est en effet plausible).

يا رحمةَ اللّٰه ما أولاكِ تنجدنا من كفّ من هو في أزّاء خرقاء.
يا غيرةَ اللّٰه قومي وانتضي فودي يا رحمةَ اللّٰه وافيني بإنجاء.
يا غيرةَ اللّٰه غوثا غير منتظر يا رحمةَ اللّٰه سمعًا لا بإبطاء.
يا غيرةَ اللّٰه نارا منك موقدة يا رحمةَ اللّٰه نورًا ذا إدلاء.
تُخزي عدوًّا بها في ضحوة ضاحية تُنجي وليًّا بها في جوف ليلاء.
دُعاء غير مُعان عند مسبعة دعاء غير مُجاب وسطَ بيهماء.
كم بزّ من رأس مرّيخ قلنسوة كم حلّ منطقةً من خصر جوزاء.

duquel on a scellé des clochettes pesantes qui l'empêchent de gagner les hautes régions de l'air[1]. — O miséricorde de Dieu! puisses-tu nous délivrer de la main de ces hommes aux pensées cruelles! — O zèle de Dieu[2]! lève-toi, et réclame ma vengeance; ô pitié divine, apporte-moi le salut! — O zèle de Dieu! j'attends de toi un secours inattendu d'autre part; ô pitié divine, exauce-moi sans retard. (85) O zèle de Dieu, je te demande un feu par toi allumé et une lumière directrice; — avec le premier tu confondras tes ennemis au grand jour d'une belle journée, avec la seconde tu sauves tes amis au sein d'une nuit obscure. — C'est la prière d'un homme qui se sent abandonné sur la lisière d'une contrée remplie de bêtes féroces, l'invocation d'un malheureux délaissé au milieu d'un désert sans routes. — (Et cependant) que de fois il avait enlevé le bonnet de la tête de la planète Mars; que de fois il avait détaché le *baudrier* des flancs d'Orion[3]! — La coupe et le bassin d'or pur et de vermeil étaient (pour lui) sans plus de valeur que la coupe et le bassin de poterie grossière d'une vieille femme à la peau hâlée. (90) Mange la terre, ô mon âme,

1. Il y a, après ce vers, une lacune dans le ms. Le texte publié en Perse ne contient pas de traces de cette lacune: le vers absent paraît donc irrémédiablement perdu.

2. Voir, sur cette expression, Maç'oûdi, *Prairies d'or*, traduction de M. Barbier de Meynard, t. VII, p. 134.

3. C'est-à-dire : « Quelle puissance il avait alors! »

الطاسُ والطستُ من تبرٍ ومن ذهب كالكاس والكوز من أخزاف سَفْعاءَ.
كلى التراب هنيًا وآشربى لَهَبًا يا نفسُ عند مجاعات وأظمـاءَ.
فخبزُ آدمَ لا يُؤنيـك مشبعةً ومـاءُ حـوّاءَ لا يُجـدى لإرْواءَ.
اين الأنوفانِ من رُحْمٍ ومن رَحِمٍ اين الرَّءوفانِ من عفوٍ وإغضاءَ.
اين الحسيبانِ من بيضٍ ومن سُمُرٍ اين النسيبان من وَرْدٍ ووَجْناءَ.
اين الكريمان من علمٍ ومن أدبٍ اين العـذولان من ذمٍّ واطراءَ.
فَمُقلتى مُقِلَتْ غَرقًى ذُبابتُها جزاءَ ما وقعت فى كأسِ حَذْباءَ.
يا ايّها الملأُ القُدسىّ ما لكُمُ تركتمونى كذا عهدُ الاباءَ.

quand tu auras faim, et bois la flamme quand tu auras soif, car le pain d'Adam ne te rassasiera pas, et l'eau d'Ève ne suffira pas à étancher ta soif[1]. — Où sont les deux défenseurs de ma dignité, la miséricorde et la parenté, et les deux divinités bienveillantes, le pardon et l'indulgence? — Où sont ces deux témoins de la valeur personnelle, les épées et les lances (les brunes et les blanches)? Où sont les deux genres de poésie, les roses et les chamelles (la poésie érotique et la poésie épique)? — Où sont ces deux générosités, la science et les belles-lettres; où sont ces deux ennemis, le blâme et la louange? (95) Mes yeux ont été plongés dans les larmes, comme un mets où une mouche est tombée, et que l'on plonge dans l'eau, en punition de ce qu'elle est tombée dans la coupe d'une vieille femme bossue[2]. — O peuple saint! pourquoi m'avez-

1. Le pain d'Adam est une allusion au blé, qui, d'après les musulmans, fut la cause du premier péché. L'eau d'Ève signifierait peut-être « l'honneur », comme l'expression connue ماء الوجه; mais c'est fort douteux.

2. Ce vers s'explique par un préjugé musulman auquel il est fait allusion par ce *hadîth* : « Lorsqu'une mouche tombe dans un mets, plonge-la dans l'eau, car il y a dans l'une des ailes de la mouche le poison et dans l'autre la guérison; or, l'eau enlève d'abord le poison et réserve la guérison. » — Il y a en outre un jeu de mots entre les deux sens de ذبابة « mouche » et « pupille de l'œil ».

أحسنتم لي أيها العذل بعتبكم ... أو خفتما بعتي بكم لحقتني

بالحي والناس في فعلي مداهنة ... بالمالكين فموا لا بالملائكة

قل في حالتي صنفان مختلفان ... عليهما حط عزتي وسؤالي

فمنهم حسد لو كان يمكنهم ... من المروءة باعوا الكف بالساعد

ومنهم من بكاه اليوم لو نفعت ... عيناه لي لا بغى احوال عزال

يا رب لو كنت ملهوا طربا ... منا وغافل لاه كالساهي

فكم أناس دنوا مني مبتهجا ... ونأى المشايع او من الشفقة

vous abandonné? est-ce là l'usage des gens de cœur? — Mais je vous estime trop pour dire que la trahison est dans votre nature, ô mes amis, ou que la tyrannie dont je suis victime provient de vous. — Les hommes et les démons sont ligués pour me perdre; ô anges[1], levez-vous pour me secourir, mais non pour prolonger ma vie! — Les hommes, pour moi, sont partagés en deux classes, et mon heur et mon malheur sont attribués à chacune de ces deux sortes. 100 Les uns sont tellement envieux que, si cela leur eût été possible, ils auraient barré la main du malheur, à cause de la joie qu'ils éprouvent (en me voyant dans cet état ; — les autres, au contraire, m'aiment tellement qu'ils voudraient que leurs yeux fussent arrachés plutôt que de contempler mon infortune. — Que de gens, proches de nous, ressemblent à un tonneau plein de joie et de gaieté, et que d'autres, plus éloignés, chantent une psalmodie lente et triste comme celle de la flûte[2]!

1. Sur le remplacement du *kesra* par un *fatha* dans cette formule, voyez Silvestre de Sacy, *Grammaire arabe*, 2e éd., t. II, p. 92.

2. Comm. : لي (et non لِي comme le mot) est le participe actif de لَاي. — لي est pour لِي « flûte », à cause de la rime. — Le poète veut dire que beaucoup de ses parents ou de ses amis les plus intimes sont dans la joie de le voir emprisonné, tandis que d'autres, qui ne se rattachent à lui que par des liens plus relâchés, manifestent leur douleur par des plaintes.

بالله يا موت بادر فيّ في ظمأ يكاد ينقعه رَشْف الاشحآ.
بالله يا موت بادر فيّ في سَغَبٍ يكاد يشبعه خبزُ البخيلآ.
بالله يا موت بادر فيّ في مرضٍ يد الهِرَش او مَنّ الاطبآ.
أستغفرُ الله مما كان يعلمها وكنتُ في عَمَهٍ من علم شنعآ.
استغفر الله مما كان يبصرها وكنت في كمهٍ من رأى فحشآ.
استغفر الله مما كان يسمعها وكنت في صمم من سمع عورآ.
استغفر الله ذنبًا لايحيط به نطاق نطق ولا تِقْصار احصآ.
لكنه عند عفو الله أرقبه اقلّ من قطرة في لُجّ دأمآ.

Je t'en supplie, ô mort, viens vite me délivrer avant qu'une intercession m'avilisse et que la bienveillance de ces petits sots[1] vienne me troubler! — Je t'en supplie, ô mort, délivre-moi vite d'une soif que la goutte d'eau de ces avares étanche à peine, (105) d'une faim que le pain distribué parcimonieusement ne peut suffire à rassasier, — d'une maladie (où je crains) la main du guérisseur ou la manne des médecins. — Je demande pardon à Dieu de ces actions honteuses qu'il était seul à connaître, tandis que j'agissais à l'aveugle, — de ces péchés qu'il était seul à voir, tandis que j'avais les yeux voilés, — des paroles injurieuses qu'il entendait seul, tandis que j'étais comme un sourd. (110) Je demande pardon à Dieu de fautes que la ceinture du discours et le collier de l'énumération ne sauraient embrasser. — Mais ces péchés, devant l'immensité de la miséricorde divine, je les considère comme moindres qu'une goutte d'eau dans les abîmes profonds de l'Océan!

1. Comm. : سفيهاء est le diminutif de سُفهاء. L'accusatif, dans ذل et من, est régi par le verbe à l'impératif بادر.

NOTE

EXPLICATION DES TERMES DE DROIT MUSULMAN *Takhrîdj* ET *Naqdh* CITÉS DANS LE VERS 35.

(Extraite du commentaire de l'*Ochkonoûniyèh*.)

التخريج من العبارات التي تستعملها الفقهاء كثيرًا ومعناه انّه اذا ورد نصّان عن صاحب المذهب مختلفان فى صورتين مشابهتين ولم يظهر منهما ما يصلح فارقًا فالاصحاب يخرجون نصّه فى كلّ واحدة من الصورتين الى الصورة الاخرى لاشتراكهما فى المعنى فيحصل فى كل واحدة من الصورتين قولان منصوصٌ ومخرجٌ المنصوصُ فى هذه هو المخرج فى تلك والمنصوص فى تلك هو المخرج فى هذه فيقولون فيهما قولان بالنقل والتخريج اى نقل المنصوص من هذه الى تلك والتخريج منها وبالعكس وقد يستعمل فى معنى اخر قريب من هذا وهو انّه قد ينصّ الشافعى رضه على حكم فى مسئلة المعنى فيرى بعض الاصحاب ذلك المعنى موجودًا فى مسئلة اخرى مع عدم ترتّب ذلك الحكم عليه فى تلك المسئلة فيخرج من تلك المسئلة قولاً الى ما نص عليه فى المسئلة الأولى وكأنّه نقض العلّة التى ذكرها فى المسئلة الاولى إذ النقض عند الأصوليّين والفقهاء عبارة عن وجود الوصف الذى جعل عليه الحكم مع عدم الحكم وذلك يقدح فى كون الوصف علّة لمثاله اذا اشتبه عليه انانِ فاجتهد فأدّى اجتهاده الى طهارة احدهما فصلّى به الصبح ثمّ ادى اجتهاده عند الظهر الى طهارة الاناء الثانى ولم يبقَ من الاول شيء فنصّ الشافعى رضه انه يتيمّم ولا يستعمل لانّ الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وخرّج ابن سريج رحه من تغيّر الاجتهاد فى القبلة انه يستعمله ويورده على جميع موارد الاول وتقريره انه يقول العلّة

منقوضة إذاً لو كان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لما عدل فى القبلة اذا تغير اجتهاده الى الثانى ولما ثبت انه يعدل الى الثانى علينا من اجتهاد ولا ينقض بالاجتهاد وقد خرّج نصا على أسلوب ما ابداه الشافعى رضى الله عنه ونص عليه وتخريجاته فى المذهب كثيرة ويكفى هذا القدر للتوضيح •

Takhrîdj. C'est une expression très fréquemment employée par les jurisconsultes. Voici ce qu'elle signifie : lorsque l'on trouve deux textes différents laissés par le jurisconsulte chef de secte sur deux espèces qui se ressemblent, et qu'il est impossible de distinguer la prescription qui s'applique le mieux à ces deux cas si semblables, les adeptes de la secte se livrent à l'opération suivante : ils) extraient le texte du jurisconsulte de chacune des deux espèces pour l'appliquer à l'autre (par une sorte de chassé-croisé), puisque ce sont deux cas équivalents pour le fond (sinon pour la forme); de sorte que chacun de ces deux cas a deux solutions juridiques, l'une prescrite (par le chef de secte), l'autre inférée; celle qui est prescrite dans un cas est inférée dans l'autre, et *vice versâ*. Les adeptes disent alors : Ces deux cas ont chacun deux solutions, par *transport* et par *extraction*, c'est-à-dire le transport de la solution prescrite du premier cas au second, et l'extraction de cette même solution, et réciproquement.

Ce mot *takhrîdj* s'emploie encore dans un sens qui est voisin du premier. Par exemple, l'imâm Châfi'î pose une solution doctrinale dans une question de fond. Or, certains de ses adeptes voient que ce même fond se trouve aussi dans une autre question, bien que la solution donnée ne puisse pas s'y appliquer dans ce second cas. Ils *extraient* alors de cette seconde espèce la décision pour l'appliquer à ce que le jurisconsulte a prescrit dans le premier cas. C'est comme s'ils avaient *brisé* le raisonnement donné par l'imâm pour la première question, puisque le mot *naqîdh*, dans la langue des juristes et des jurisconsultes, signifie l'existence d'une qualité à laquelle s'applique la décision, bien que celle-ci n'ait pas été formulée; ce qui réfute bien l'objection que cette qualité

serait la cause de la décision. Par exemple, si le jurisle est en présence de deux vases dont la pureté est douteuse, il les examine, et son examen le conduit à conclure que l'un des deux est pur; il se sert donc de celui-ci pour faire les ablutions qui précèdent la prière du matin. Ensuite un autre examen, fait à la prière de midi, l'amène à conclure que le second vase est également pur, alors qu'il ne reste plus rien dans le premier. L'imâm Châfi'î prescrit, en ce cas, qu'il doit se servir de sable pour ses ablutions (en l'absence d'eau) et ne pas employer l'eau du second vase, quoique reconnue pure, parce que l'examen, une fois fait, ne peut être détruit par un autre examen. Ibn-Soréidj, au contraire, conclut des diversités d'examen pour la position de la *qibla* (lorsqu'elles se détruisent l'une l'autre et sont cependant admises) que l'homme dont nous venons de parler peut se servir du second vase et l'employer dans tous les cas du premier; et voici le raisonnement dont il se sert dans ce cas : « La cause déterminante du premier examen est en effet détruite, car s'il était vrai que l'examen ne peut être détruit par un second examen, on ne se détournerait pas de la *qibla*, lorsqu'un second examen a démontré qu'on s'était trompé de direction; or, du moment qu'il est certain qu'on doit se détourner (de la direction reconnue fausse), il est évident que l'examen peut être détruit par un second examen. Donc Ibn-Soréidj a extrait (*takhrîdj*) des propres dires de l'imâm Châfi'î un raisonnement qui détruit (*naqdh*) les prescriptions imaginées et imposées par Châfi'î lui-même. Ces *extractions* d'Ibn-Soréidj sont très nombreuses dans la doctrine de cet imâm; il suffit, pour les comprendre, de ce que nous venons de dire. »

L'idée exprimée par le poète, dans le vers qui a été l'occasion de cette note, est la suivante : Si Ibn-Soréidj revenait au monde, il ne pourrait lui faire, à lui poète, ce qu'il avait fait à l'imâm Châfi'î, renverser ses raisonnements par des arguments tirés d'eux-mêmes.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Lettre adressée par le roi d'Éthiopie au roi Georges de Nubie sous le patriarcat de Philothée.

(DEUXIÈME ARTICLE. TEXTE ARABE ET TRADUCTION.)

Dans le numéro de janvier de la *Revue sémitique*, j'ai donné le texte éthiopien et la traduction française de cette lettre d'après le synaxare éthiopien. Je crois devoir aujourd'hui en reproduire le texte arabe tiré des manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris qui contiennent la vie des patriarches d'Alexandrie, avec les variantes des manuscrits du Vatican. Je dois ces variantes à l'obligeance de M. le professeur Guidi, qui a bien voulu en outre m'aider de ses conseils. Les manuscrits de la Bibliothèque nationale portent les nos 140 et 161 (302 et 303 du nouveau catalogue), ceux du Vatican les nos 620 et 686[1]. Je n'ai fait qu'un seul texte des trois premiers qui sont semblables, et je me borne à noter les légères différences qu'ils présentent avec la rédaction générale. A cet effet, j'indique par la lettre A le ms. 140; B = 161 et C = 620; quant au ms. 686, qui n'est qu'un abrégé, je le place à la suite, sans y rien changer.

TEXTE ARABE

[2]وفي ايامه انفذ ملك الحبشة كتابا[3] الى ملك النوبة[4] حرجس وعرفه

1. Le ms. 140 est du xve siècle, le no 161 du xive, ceux du Vatican des xviie et xviiie siècles; le ms. 686 est daté de l'année 1737. Les points diacritiques manquent souvent; je les ai rétablis partout où j'ai cru pouvoir le faire avec certitude.
2. Ms. 140, fol. 96; ms. 161, fol. 218 vo; ms. 620, fol. 181-182.
3. B شانا; C كتابا renvoyé après النوبة.
4. A واسمه.

ما ادبه الرب[1] به واهل[2] كورته وهو ان امراة ملكة على بني الهموه ثارت[3] عليه وعلى كورته سبت منها خلقًا كثيرًا[4] واخرقت مدنًا كثيرة[5] واخربت البيع وطردته من مكان الى مكان ويقول ان[6] الذي لحقه جزاء ما[7] كان الملك الذي قبله فعله مع المطران في ايام كلاب ابنا[8] قسما مما قد شرحناه في هذه السيرة اولاً تزويره وكذبه الضال وفي الكتب التي انفذها يساله قايلًا[9] احب ان تساهني[10] في التعب من اجل الله ومن اجل كلامانه[11] وتكتب[12] من جهتك الى كلاب البطريرك[13] بمصر[14] يحللنا[15] وبلادنا ويصلي علينا ليزيل الله عنا[16] هذا البلا وعن ارضنا وينعم بقسمة[17] مطران على ما جرت به عادة[18]

1. Ce mot manque dans C.
2. B واهلك.
3. C الهموية; A, B, C تارت.
4. C خلق كثير.
5. A et C مدن كثير.
6. A وان; C فان.
7. A et C جرى عما.
8. C انبا; A et C قزما.
9. A et C وقال له في الكتاب الذي انفذه; C ajoute ensuite له.
10. A et C تساعدني وتشاركني.
11. A et C من اجل اتفاق كلامانه.
12. C (*sic*) ويكتب كتاب.
13. A et C بطرك.
14. A et C تسله ان.
15. A et C ويحلل.
16. A et C وعن ارضنا.
17. A بان يقسم علينا; C بان يقسم لنا.
18. C عادت.

ابانا ليصلى علينا[1] فيزيل[2] الله غضبه عنا وذكرتُ[3] ذلك ايها الاب الملك[4] خوفًا من ان ينقرض ويبطل عندنا[5] دين النصرانية[6] لان هوذا شتة بطاركة قد جلسوا ولم يلتفتوا الى بلادنا بل هي سايبة بغير راعٍ ومانت[7] اساقفتنا وكهنتنا[8] وحربت البيع * وعلمنا انه بحكم حق نزل علينا هذا البلا عوضًا مما فعلناه مع المطران[9] * فلمّا وصلت الكتب الى جرجس ملك النوبة ووقف عليها كتب[10] من جهته[11] مع رسل الى ابينا البطريرك فيلوتوس[12] يذكرله[13] جميع ما ذكره له ملك الحبشة ويسلمه[14] ان يراأف على هذا لشعب الضال[15] فاجاب وارسم لهم[16] راهبًا من دير ابو مقار اسمه دانيال

1. A et C ويدعى لنا.
2. A et C بان يزيل الله.
3. A et C وذكرت لك.
4. الملك manque dans A et C.
5. عندنا manque dans A et C.
6. A et C من عندنا.
7. A et C بلا راعى وقد مانوا.
8. A et C وقد.
9. A et C بالمطران.
10. A et C انفذ.
11. A وكتبا; C كتبه (*sic*); A et C ورسلا.
12. A et C البطرك فيلاتاوس.
13. A et C وشرح له فيها.
14. A et C وساله.
15. A et C يترااف على شعبه.
16. A et C فاجاب سواله ورسم لها.

وانفذه اليهم فقبلوه بفرح وازال الله عنهم الغضب وابطل امر المراة التي قامت عليهم ٭

TRADUCTION

Et sous son patriarcat (de Philothée), le roi d'Éthiopie adressa une lettre au roi Georges de Nubie et lui fit connaître combien le Seigneur l'avait châtié, ainsi que le peuple de son royaume. (Il lui raconta) qu'une femme, reine des Beni el-Hanouyah, s'était levée contre lui et contre son pays, en avait emmené beaucoup de gens en captivité, avait brûlé un grand nombre de villes, dévasté les églises et l'avait chassé d'endroit en endroit. Il ajoutait que cette calamité qui l'avait frappé provenait de ce qu'avait fait au métropolitain le roi qui l'avait précédé, au temps de notre père Cosmas, par suite de la fourberie et de l'imposture que nous avons déjà racontée dans la vie de ce patriarche.

Dans la lettre que le roi d'Éthiopie écrivait au roi de Nubie, il lui disait : « Je te prie de compatir à ma peine, à cause de Dieu et de sa foi, et d'écrire toi-même au patriarche en Égypte pour lui demander de nous pardonner, ainsi qu'à notre pays, de prier Dieu pour nous afin qu'il éloigne cette épreuve de nous et de notre royaume, et de vouloir bien nous ordonner un métropolitain selon la coutume de nos pères, afin que celui-ci prie aussi pour nous et que Dieu écarte de nous sa colère. Et

1. A et C وانفذه لهم مطرانا.

Cod. Vatic. arab. 990, fol. 145, r°.

وفي ايامه انفذ ملك الحبشه الى ملك النوبه كتابا واسبه جرجس وعرّفه ما اديه الرب به هو واهل كوريه وذلك حربا جرا كل الملك الذي فعله فعله مع البطرك ابينا قويما بسبب المطرل وساله ان يستفسد الى لاجل البطرك وساله ان يجعلهم ويبعم لهم بقسيه مطرل فلما وصلت الكتب الى ملك النوبه ارسل من جهته رسلا الى البطرك ابا فيلوثاوس يساله ان يترافق عليهم فاجاب سوّاله ورسم لهم راهبا من دير ابو مقار اسمه دانيال وانفذه لهم وقبلوه بفرح ٭

je te fais part de cela, ô mon frère, dans la crainte que la religion chrétienne ne s'évanouisse et ne disparaisse d'au milieu de nous; car voici, six[1] patriarches se sont assis (sur le siège d'Alexandrie) et ils ne se sont pas occupés de notre pays qui est abandonné, sans pasteur. Nos évêques et nos prêtres sont morts, les églises ont été détruites et nous avons reconnu que cette épreuve nous a été envoyée par un juste jugement, en punition de ce que nous avons fait au métropolitain. »

Lorsque cette lettre arriva à Georges, roi de Nubie, et qu'il en eut pris connaissance, il adressa lui-même une lettre, avec un messager, au patriarche Philothée et lui demanda de se montrer clément pour son peuple.

Le patriarche accueillit cette demande; il ordonna pour les Éthiopiens un religieux du monastère d'Abba Maqar, nommé Daniel, et le leur envoya comme métropolitain.

Les Éthiopiens le reçurent avec une grande joie. Dieu éloigna d'eux sa colère et fit cesser l'œuvre de la femme qui s'était levée contre eux.

Ms. du Vatican, n° 686 : « Et sous son patriarcat (de Philothée), le roi d'Éthiopie envoya une lettre au roi de Nubie, nommé Georges, et lui fit connaître combien le Seigneur l'avait châtié, ainsi que les gens de son pays. Et ce châtiment venait de ce que le roi qui l'avait précédé avait fait au patriarche, notre père Cosmas, au sujet du métropolitain. Il le priait d'envoyer au patriarche un messager pour lui demander de leur pardonner et de leur faire la faveur de leur désigner un métropolitain.

Lorsque cette lettre parvint au roi de Nubie, celui-ci adressa lui-même un messager au patriarche Philothée et le pria d'avoir pitié des Éthiopiens. Le patriarche accueillit cette requête; il leur désigna (comme métropolitain) un moine du couvent d'Abba Maqar, nommé Daniel, et le leur envoya; ils le reçurent avec joie. »

Si l'on compare ensemble les deux textes éthiopien et arabe de la lettre écrite par le roi d'Éthiopie au roi de Nubie, on remarque que le premier n'est qu'une version du second, car il faut admettre que le texte arabe a la priorité. Il est rationnel

1. J'ai lu 7 dans le texte éthiopien, mais il se peut très bien que ce soit aussi 6, ces deux chiffres se confondant souvent dans l'écriture éthiopienne; la vie de Cosmas donne le nombre 5.

en effet que la vie de Philothée, ainsi que celle de Cosmas, que nous donnerons plus tard, ait été rédigée d'abord en arabe. Du reste, certaines phrases de l'éthiopien ne sont que la traduction littérale de l'arabe; mais la relation éthiopienne précise mieux les événements antérieurs qui ont attiré sur l'Abyssinie la colère de Dieu; cette constatation amène à penser que l'auteur qui a rédigé l'article du synaxare, avant d'écrire la vie de Philothée, s'est reporté à celle de Cosmas et que, tout en suivant le texte arabe, il l'a complété dans les passages qui se référaient à l'époque de ce dernier. Mais d'où vient qu'il n'y est pas fait mention de la reine des Beni el-Hamouyah? Deux hypothèses sont également plausibles pour expliquer cette omission : ou bien l'auteur éthiopien n'aura pas compris ce dont il s'agissait et il aura remplacé par les mots « nos ennemis » ce qui se rapportait à cette reine; ou bien il se sera servi d'une relation abrégée, analogue à celle du ms. n° 686 du Vatican, où il n'était pas question des Beni el-Hamouyah ni de leur princesse. Il est bien difficile actuellement de dire quelle est celle de ces deux hypothèses qui est la vraie. Peut-être le saurons-nous un jour par la découverte de nouveaux textes; en attendant, bornons-nous à noter que, d'après l'historien arabe, une reine dont le nom est inconnu, et qui régnait sur une population dénommée les Beni el-Hamouyah, population qui n'a pu encore être identifiée, a dévasté l'Éthiopie sous le patriarcat de Philothée[1].

Passons maintenant aux chroniques abyssiniennes. L'on sait qu'un grand désordre règne dans ces écrits et que les listes de rois qui nous sont parvenues sont loin d'être d'accord. M. le professeur Dillmann les a réduites à trois, qu'il désigne par les lettres A, B et C (*Zur Geschichte des abyssinischen Reichs*, Z.D.M.G. 1853, t. VII, p. 149)[2]. Les deux dernières seules mentionnent une révolution, survenue vraisemblablement à l'époque dont nous venons de parler. Voici la fin de ces deux listes, qui comprennent la période comprise entre Abreha et l'avènement d'une nouvelle dynastie connue sous le nom de Zagûé :

1. Cf. l'article publié par M. J. Halévy dans la *Revue des études juives*, en 1880, p. 157.

2. Cf. E. Drouin : *Les Listes royales éthiopiennes et leur autorité historique* (extrait de la *Revue archéologique*). Paris, Didier et C^e^, 1882.

LISTE B.

15. Gergaz.
16. Degna-Mikâel.
17. Bâr-Ikla.
18. Gum.
19. Asguangum.
20. Letem.
21. Talatem.
22. Oda-Gosh.
23. Aizur.
24. Dedem.
25. Udedem.
26. Udem-Asfarê.
27. Armâh.
28. Degna-Jan.
29. Geda-Jan.
30. Anbasa-Udem.
31. ድልናዖድ ፡ Delna'od. Le trône lui fut enlevé et donné à d'autres qui n'étaient pas israélites : ce sont les Zâgüés.

LISTE C.

15. Jân-Asgad.
16. Ferê-Shanaï.
17. Adaraz.
18. Aizur.
19. ድል ፡ ናአድ ፡ Del-nâ'od.
20. ማእደይ ፡ Ma'eday.
21. ወእምድኅሬሁ ፡ ነግሥት ፡ እኪት ፡ ብእሲት ፡ ወዐማዊት ፡ ትውልድ ፡ ዕሉት ፡ ዘስማ ፡ እሳቶ ፡ በአምሐራ ፡ ጕዲት ፡ በትግሬ ። አማሰነት ፡ ወአመ ዝበረት ፡ አብያት ፡ ክርስቲያ ናት ፡ እስከ ፡ ፵ዓመት ፡ ወእ ምድኅሬሃ ፡ Après lui, régna[1] une femme méchante et inique, race impie, dont le nom était 'Esâto en Amhara, Guedit dans le Tigré; elle ravagea et détruisit les églises pendant quarante ans, et après elle (régna) :
22. አንበሳ ፡ ውድም ፡ Anbasâ-Wedem.
23. ኳላ ፡ ውድም ፡ Kuâlâ-Wedem.
24. ግርማ ፡ አስፈሬ ፡ Germa-Asfarê.
25. ዝርጋዝ ፡ Zergaz.
26. ድግና ፡ ሚካኤል ፡ Degna-Mika'êl.
27. በደገዝ ፡ Badagaz.
28. አርማሕ ፡ Armâh.
29. Sbinahami.
30. ወእድኅሬሁ ፡ አፍለሰት ፡ መንግሥተ ፡ ትርዳእ ፡ ገበዝ ፡ ወተሐይደ ፡ መንግሥት ፡ ኀበ ፡ ሕዝብ ፡ እለ ፡ ኢኮኑ ፡ . . . Après lui, Terda'e-Gabaz détourna le trône et le royaume fut usurpé par une famille qui n'était pas de la race de David et qui n'appartenait pas au peuple d'Israël, ce sont les Zagüés.

1. Je conserve la leçon du texte, mais le sens exigerait ንግሥት ፡ reine, ou ነግሠት ፡ régna, que j'adopte dans ma traduction.

La liste B contient trente et un rois; la liste C n'en a que trente. Nous n'avons donné que les derniers, les premiers nous importent peu. La majorité des noms diffèrent dans ces deux listes, cependant quelques-uns sont communs. Ce sont Degna-Mikael, Aizur, Armâh et Del-Naod, mais la place qui leur est assignée n'est plus la même. Ce dernier roi porte sur la liste B le n° 31, c'est sous son règne ou après lui que le royaume passe à une dynastie nouvelle, qui n'était pas de la lignée de Salomon, ce qu'indique le mot « israélites ». Dans la liste C, au contraire, il occupe le dix-neuvième rang; il a pour successeur Ma'eday et c'est après ce roi que l'on voit apparaître une femme méchante et impie, qui se comporte absolument comme la reine des Beni el-Amouyah et qui doit être identifiée avec elle. Son nom était Esato dans l'Amhara, Guedit dans le Tigré. Elle règne quarante ans et est suivie de huit rois, parmi lesquels se trouvent Degnâ Mikael et Armah, avec les nos 26 et 28, tandis qu'ils ont sur l'autre liste les nos 16 et 27. A la fin, nous avons Terda'e Gabaz, qui paraît être une reine, et le trône est usurpé par une famille nouvelle qui n'était pas de la race de David.

Ainsi, d'après la première liste, la révolution qui occasionne ce changement de dynastie éclate sous Delnaod, mais il n'est pas question de reine; d'après la seconde, aucun bouleversement n'a lieu sous le règne de ce roi, une reine monte sur le trône quelque temps après, la dynastie salomonienne à laquelle elle appartient encore se perpétue pendant neuf autres règnes et ce n'est qu'après l'avènement d'une autre femme qu'elle est renversée.

A quelle époque ont été dressées ces deux listes et quelle est la vraie? Nous n'en savons rien. La seconde semble avoir été inspirée par la lecture de l'historien arabe et pourrait être postérieure à la première. Toutefois nous ne pouvons rien affirmer en l'absence de documents qui nous permettent de nous faire une opinion à ce sujet. Notons cependant que la plupart des catalogues des rois d'Éthiopie s'accordent à placer après Delnaôd la dynastie nouvelle des Zagués. Une autre liste, entièrement différente pour la première partie de celles qui nous étaient connues et contenue dans le ms. 149 de la Biblio-

thèque nationale, dit aussi (Zotenberg, *Catalogue des manuscrits...*, p. 253) : ድልነአድ ። ወእምድኅረዝ ፡ ተሐደሰት ፡ መንግሥት ፡ ኀበ ፡ ከልዕ ፡ ሕዝብ ፡ እለ ፡ ኢነኑ ፡ እምነገደ ፡ እስራኤል ። Delnaad, et après lui le royaume passa à une famille nouvelle qui n'était pas de la race d'Israël.

Mais laissons de côté cette question et voyons ce que disent les premiers écrivains qui se sont occupés de l'histoire d'Éthiopie. Parmi ceux-ci, Marianus Victor, qui vivait au XVI^e^ siècle, est cité par Ludolf comme ayant donné un catalogue des rois d'Éthiopie[1]. En voici un extrait qu'il dit avoir traduit de l'éthiopien. Il est tiré d'un ouvrage intitulé *Hispania illustrata*, publié à Francfort en 1603, t. II, p. 1280 et 1281. C'est la reproduction exacte de la liste contenue dans la grammaire éthiopienne de Marianus Victor[2].

CATALOGUS REGUM ÆTHIOPIAE. — ..... *Delnahad*, *Madai*. *Sahata* meretrix, cujus nomen ignis exponitur, regnavit annis XL; fuitque mulier iniqua, atque sacrilega; quando templa omnia, sacellaque depraedata fuisse describitur, aurum argentumque omne inde auferendo; quod postea avaritiae causa sub terra occultasse commemoratur.

Anbasaudim. *Degna Michael*, *Arma*, *Culladim*, *Girgaz*, *Bedegaz*, *Stinahami*. *Tredda Gabez* filia, traditur haec regulo provinciae Bugna nupsisse, suscepissetque ex eo filium, in quem totius Æthiopiae, quod nunquam antea factum fuerat, regnum transtulerit. Creabantur enim prius reges ex tribu solummodo David; hoc autem ut facilius facere posset, omnem regiam stirpem, quae ex cognatione David erat, ut quae per Menilech Salomonis, et reginae Sabae filium coeperat, perdere conata est. Quod facinus maiori ex parte complevit; nam unus tantum neci superasse proditur. Confugerat hic in provincia

1. Ludolf, *Hist. Æthiop.* l. II, ch. V., 1 à 6, parle d'après Marianus Victor et Tellez, qui avait copié d'Almeida.

2. Vittorio (Mariano). *Chaldeae seu Æthiopicae linguae institutiones.... Item. Omnium Æthiopiae regum qui ab inundato terrarum orbe usque ad nostra tempora imperarunt libellus.* Romae, anno a natali Christi M.D.L.II. C'est la première grammaire de la langue éthiopienne qui ait été publiée. Cet extrait, ainsi que les deux autres qui suivent, m'ont été envoyés par mon excellent et savant ami M. Esteves Pereira, de Lisbonne. Je n'avais pu me les procurer à Paris, faute de temps.

Sceua ad optimates, qui tum eam gubernabant, a quibus perbenigne receptus, adjutus est. Erant autem hii qui tum provinciam regebant, numero septem, imperasse nihilominus dicuntur ex familia reginae reges quinque, idque annis tercentum triginta tribus. Tres ex his ob vitae sanctitatem, et in agendis rebus prudentiam, solertiamque minime vulgarem celebrantur, *Lalibala*, *Imra*, et *Naakutolab* ejus nepos; *Lalibala* ita prius christianaeque religionis amator fuisse scribitur, ut perfracta, excisaque rupe novena templa sub terra excavaverit. *Imra* vero etiam sacerdos fuit tantae abstinentiae, ac sanctitatis, ut cum rem sacram agere vellet, ministerio angelorum panem ac vinum, ex quibus sacrum Christi corpus, sanguinemque conficere et multoties suscepisse scribatur. Addunt Æthiopes Nilum cursum ejus precibus semel stetisse. Ad hunc cum rex Ægypti tributum ex vetusto regionis more misisset, oneratis ex eo hominibus tercentum quinquaginta tribus, recusare proditur, imperasseque ut ejus tigna ex Hierusalem ad construendum mitteret templum, quod fecit; templumque ex ea materia constructum usque ad nostra tempora magna cum veneratione frequentatum extare dicitur. Regnavit autem *Imra* annis XL; exactis vero tercentum triginta tribus annis, quibus a V regibus, qui erant ex cognatione *Treddagabez*, imperatum fuit; regnum eis qui erant ex stirpe David restitutum est, idque ope auxilioque optimatum, qui res provinciae Sceua gobernabant. Primus autem qui ex familia David post hos rerum Æthiopiae potitus est, fuit :

Ieunnuamlach, qui regnavit annis XV.

Il n'est pas difficile de s'apercevoir que Marianus Victor a eu sous les yeux la liste C des catalogues éthiopiens. Les noms sont quelque peu défigurés, mais cependant reconnaissables. Esaû est devenu Sahata et traduit par « feu », qui est la signification du mot ኣሳት ; Guedit a disparu. La reine est maintenant une courtisane, une femme inique et sacrilège, d'une avarice sordide, qui brûle les églises et les pille pour se procurer de l'or et de l'argent qu'elle cache ensuite sous terre.

Les rois suivants sont au nombre de sept seulement et l'ordre de la liste C est interverti; Germa Asfarê manque. Puis nous arrivons à Tre'la Ga'ez, [illegible] le Shinahami (?).

Cette princesse aurait épousé un roi de la province de Bugna et elle en aurait eu un fils auquel elle voulut faire passer le royaume tout entier d'Éthiopie, ce qui n'avait pas encore eu lieu. Pour arriver à son but, elle chercha à faire périr les descendants de la race de Salomon qui avaient régné jusque-là. Son plan réussit ; un seul de ces princes échappa au massacre et s'enfuit dans le Shoa, où il fut bien reçu par les grands et y perpétua sa dynastie.

Cinq rois succédèrent à Tredda Gabez, pendant trois cent trente-trois ans ; parmi ces princes sont Lalibala, Imra et Naakutolab. Lalibala est donné comme un roi pieux, aimant la religion chrétienne ; il construisit dans le rocher neuf temples souterrains. On sait qu'une légende attribue à ce roi le projet d'avoir voulu détourner le cours du Nil [1] ; ici c'est Imra, son successeur, prêtre d'une grande sainteté, qui arrête le fleuve par ses prières.

On rapporte, écrit cet auteur, que le roi d'Égypte lui ayant envoyé, d'après une antique coutume, un tribut important porté par trois cent cinquante-trois hommes, Imra le refusa et ordonna de faire venir de Jérusalem des poutres afin de construire un temple, ce qui fut fait, et ce temple est resté jusqu'à nos jours l'objet d'une grande vénération.

C'en est assez pour montrer que l'imagination a déjà agrémenté et transformé le récit sec et nu des Éthiopiens. Au lieu de s'en tenir aux simples chroniques, Marianus Victor a dû, pour compléter l'histoire de ces rois, puiser dans le synaxare ou d'autres légendes.

Après lui nous retrouvons nos deux listes dans l'ouvrage du P. d'Almeida (*Historia de Ethiopia a alta*, 1662, liv. II, ch. VI. Le P. d'Almeida aborda en Abyssinie le 16 janvier 1624, sous le règne de Susnyos ou Seltan-Sagad ; il y demeura jusqu'au mois d'août 1633 [2]. Voici ce qu'il dit :

Estes dous catalogos ponho aqui assim como estão em hum livro da Igreja de Acçum, e em outro do emperador Seltan Sagad.

1. Voir ma *Vie de Lalibala*. Paris, Leroux, 1892, p. 30-42.

2. Cf. *Victorias de Amda Sion, rei de Ethiopia, traducção abreviada pelo P. Manuel de Almeida, com uma versão franceza* par M. J. Perruchon ; memoria apresentada por F. M. Esteves Pereira, qui y a ajouté une savante introduction consacrée au P. d'Almeida.

Primeiro catalogo..... Del Naod. Despois deste deu Deus seus reinos a outro povo que não era da semente de David, nem da casa de Israel, que se chamam Zague; e despois de muitos annos tornou Deus o reino aos de Israel, o reinou Iquonu Amlac.....

Secundo catalogo..... Delnaod, Maaday. E despois reinou em Amhara huma mulher da geração dos tredos, a quem chamavam Eçatò s. fogo, e no reino de Tigre reinou outra mulher 40 annos, a que chamavam Guedit, s. monstruosa, e destruiu todas as igrejas. Despois d'esta reinou Ambaça Udem, Kuala Udem, Guerma Asfare, Zargaz, Degna Micael, Badagaz, Armah. Depois d'este se cortou a linha direita dos reis de Israel, e reinou Marary da familia de Zague 15 annos.....

Le savant jésuite voit dans la seconde liste deux reines, l'une nommée Esat ou « le feu », qui règne en Amhara, et l'autre appelée Guedit ou « monstrueuse ? » qui gouverne le Tigré pendant quarante ans et détruit toutes les églises. Esat est une femme de la race des infidèles. Ces derniers mots sont la traduction de l'expression ፅውልድ ፡ ዕሉት ፡ qui n'est qu'une simple apposition destinée à renforcer dans le texte éthiopien les épithètes እኪት ፡ et ዐግሚት ፡ appliquées à la reine. Le mot ዕልው ፡ signifie en effet « perversus, pravus », et par extension « refractarius, hæreticus, rebellis »; il désigne aussi les infidèles, mais nous ne pensons pas que ce soit le cas présent; l'auteur éthiopien aurait dit plutôt እምነገደ ፡ ዕልዋን ፡ « de la race des infidèles ». Le nom de Terda'e Gabaz ou Tredda Gabez n'est pas mentionné dans la liste consultée par le P. d'Almeida.

Enfin Diego do Couto, dans ses *Decadas da Asia*, publiées à Lisbonne en 1736 (*Decada* VII, livre I, ch. VIII), raconte ce qui suit : « O P. Belchior da Silva, sacerdote theologo e pregador, canarim de nação, nascido em Goa, que no anno de 1598, sendo visorey da India o Conde da Vidigueira, foi mandado por administrador da christandade de Ethiopia.

« E como este homem era curioso, tirou de huns livros antigos, que achou em huma d'aquellas igrejas, o catalogo de todos os reys que reinarão na Ethiopia sobre o Egypto depois da rainha Saba.

« *Thazena, Caleb, Gabra Mascal, Constantinus, Basgar, Zansagad, Frey Senay, Grimma Asfar, Zergaza, Digna Michael, Bud Gaza, Arma, Asbananani, Digna Zana, Ambasa Odem*, e *Delnaod*.

« Todos estes reys, dizem que vem por linha direita da rainha Saba, ou de Salamao, seu filho, e que estoutros que se seguem são de outra tribu : por onde parece que aquelles dous reys que entrarão a conquistar aquelle reyno, se acabarão nelle.

« Hicun Amlac, Agba Acheon..... »

Cet homme curieux a singulièrement embrouillé les choses ; Digna Michael, Bud Gaza Badagaz), Armah, Asbananani (Sbinahani) sont les nos 26, 27, 28 et 29 de la liste C ; Digna Zana (Degnâ Jân), Anbasa Odem et Delnaod, les nos 28, 30 et 31 de la liste B. Il n'y a absolument rien de nouveau dans les détails qu'il donne, si ce n'est qu'il appelle Salomon le fils de la reine de Saba. On sait que ce dernier est désigné sous le nom de Menilek ou de Ebna el-Hakim par les Éthiopiens.

Nous ne nous y arrêterons pas davantage et nous allons résumer ce qui nous est acquis par cette étude. L'historien arabe cite une lettre adressée au roi de Nubie par le roi d'Éthiopie sous le patriarcat de Philothée. Le roi d'Éthiopie se plaint que son royaume a été envahi et dévasté par une reine des Beni el-Hamouyah, qui l'a chassé lui-même d'endroit en endroit. Nous trouvons dans une liste éthiopienne, dont l'auteur s'est probablement inspiré de cet écrit, la mention d'une reine dont les actes sont les mêmes que ceux de la précédente. Elle se nomme Esâtô dans l'Amhara, Guedit dans le Tigré, mais elle appartient à la dynastie salomonienne, puisque ce n'est que beaucoup plus tard, sous le règne d'une autre reine appelée Terda'e Gabaz, que cette dynastie est renversée. Marianus Victor, qui consulte cette liste, transforme la première en une courtisane avare qui pille les églises pour en dérober l'or et l'argent. La seconde se marie avec un prince de la province de Bugna, elle a un fils, et, pour léguer à ce fils le royaume d'Éthiopie tout entier, elle cherche à faire périr les autres descendants de la famille royale à laquelle elle appartient elle-même. Avec d'Almeida, la première reine se dédouble et nous avons Esât, qui règne en Amhara, tandis que le Tigré est gou-

verné par Guedit. Cette Esât est issue de parents infidèles, mais c'est Guedit qui commet tous les crimes qui lui sont reprochés. Terda'e Gabaz est omise.

On voit que le texte primitif a déjà subi des modifications en passant par les traducteurs qui l'ont commenté. Toutefois aucun d'eux ne dit encore que l'une de ces reines ait été juive, comme on le croit aujourd'hui. C'est donc une légende postérieure dont nous aurons à rechercher l'origine.

J. Perruchon.

Le Rapt de Perséphoné ou Proserpine par Pluton chez les Babyloniens[1].

L'idée d'affronter les terreurs du royaume de la mort pour en retirer un être chéri dont on ne peut vivre séparé, suppose une intensité passionnelle si extraordinaire que les mythographes de l'antiquité ne l'ont attribuée qu'à très peu de personnages de leur création. Le modèle le plus parfait de ce genre de fiction est sans contredit le poème babylonien relatif à la descente d'Istar aux Enfers pour en ramener l'époux de sa jeunesse, Tammuz, que la mort lui avait arraché dans la fleur de l'âge. La même rareté d'application s'observe également dans les mythes grecs qui traitent de thèmes analogues. Ces tentatives téméraires ne sont d'ailleurs pas sans quelque résultat : le schéol garde sa proie, mais le héros retourne fréquemment dans le monde des vivants à moitié consolé, grâce à une satisfaction qu'il sait se faire accorder par le maître du lieu. Cette dernière circonstance pouvant être variée à l'infini, donne naissance à de nombreuses imitations dans lesquelles le motif principal s'atténue ou s'efface de plus en plus, de sorte que la « descente » ressemble souvent à un voyage d'agrément, parfois même à un simple tour d'inspection.

Un thème encore plus rare et qui, par sa nature même, se prête peu aux imitations, est le mythe concernant une per-

1. Note lue à l'Académie des inscriptions et belles-lettres en juillet 1893.

sonne, naturellement une femme, entraînée de force dans le monde des morts avec l'intention de l'y conserver toujours vivante et resplendissante de beauté. Nous n'en connaissions jusqu'à présent qu'un seul exemple, c'est le rapt de Perséphoné ou Proserpine, fille de Cérès, par Pluton, roi de l'Hadès; mais on était en droit de se demander si c'était vraiment une création du génie hellénique ou seulement une adaptation grecque d'un thème mythologique reçu de l'Orient, parallèlement à ceux d'Astarté, d'Hercule, des Cabires et de tant d'autres dont l'origine phénico-babylonienne ne fait plus l'ombre d'un doute. Cependant, aussi longtemps que les textes assyro-babyloniens restèrent muets, cette supposition ne pouvait avoir un poids suffisant pour faire pencher la balance en sa faveur. Aujourd'hui, cette lacune est comblée; la tablette attendue vient de se révéler à nous dans des circonstances bien difficiles à prévoir.

Le dicton *habent sua fata libelli* est surtout vrai à propos de la tablette fragmentaire et fruste qui porte le numéro 82 de la collection d'El-Amarna, conservée dans le British Museum. A côté des lettres diplomatiques soigneusement gardées dans les archives de la nouvelle et éphémère capitale d'Aménophis IV, on a trouvé un certain nombre de tablettes contenant des récits mythologiques appartenant visiblement à la grande épopée babylonienne dont la Création, les exploits de Gilgamès, le Déluge et la Descente d'Istar forment les épisodes les plus connus. La tablette en question, par suite de la perte des textes précédents qui contenaient le commencement du récit, a l'air de nous introduire sans préambule dans le dénouement du drame qui a pour scène, apparemment, le palais du dieu du monde souterrain, Nergal, et dont le héros est la déesse Eriškigal, son épouse. Je donne ci-après la traduction littérale des parties intactes de ce document :

« Lorsque les dieux fixèrent le jour du festin, ils envoyèrent un messager à leur sœur Eriškigal : « Nous voulons être tes esclaves; continueras-tu à nous bouder? Envoie chercher les mets que tu as préparés. » Eriškigal manda son messager Namtar. Celui-ci monta au ciel élevé et y porta la réponse .... les dieux .... Namtar son messager courut ...

ordre, le dieu très haut . . . . sa Dame . . . . il pleura et fut saisi . . . . . dans la première porte, le dieu *Id* (?) . . .; dans la deuxième, le dieu . . . .; dans la troisième, le dieu Mutabriga; dans la quatrième, le dieu . . . Abdâ; dans la cinquième, le dieu Rabiṣu; dans la sixième, le dieu Dirid; dans la septième, le dieu Ilutu; dans la huitième, le dieu Benna; dans la neuvième, le dieu Ṣidana; dans la dixième, le dieu Mikid; dans la onzième, le dieu Berapari; dans la douzième, le dieu Umma; dans la treizième, le dieu Liba; dans la quatorzième porte, il a placé l'oiseau Dumâ (?) qui a été tué dans la volière (?). Namtar donna cet ordre à ses troupes : « Je vous confie la garde (?) des portes. » Eriškigal fut enfermée dans cette maison. Pour mettre fin à sa révolte, il la précipita de son siège et allait lui trancher la tête : « Ne me tue pas, mon frère, je consens. » Nergal entendit cela, fit un signe de la main, pleura et fut tout saisi : « Tu es mon mari, je suis ta femme; j'exige de toi la royauté de la vaste terre, je veux partager la puissance dont tu disposes. Tu seras le Seigneur, je serai la Dame. » Nergal entendit cela et, au lieu de se fâcher, il l'embrassa et lui essuya les larmes : « Tout ce que tu désireras depuis ce moment, je te l'accorderai. »

Quelques mots suffiront pour éclaircir la situation.

La déesse Eriškigal est probablement la même que Allat, la reine des Enfers. Elle est la sœur d'Ištar, partant fille du dieu lunaire Sin[1], et son premier nom, qui est au fond une épithète, signifie « désir de la vaste terre », c'est-à-dire de l'Hadès ou plutôt du dieu Hadès-Nergal. En la mentionnant constamment sous cette épithète, le mythographe babylonien fait voir qu'il la considère comme ayant été prédestinée à être la femme du roi des ombres. Le serviteur qu'il attache indissolublement à ses pas appartient également au monde du grand mystère, car *Namtar*, « l'occision », est précisément le bourreau universel qui fait passer les êtres vivants au trépas chacun à son tour; il personnifie à la fois le *fatum* inexorable du paganisme et l'ange de la mort des religions monothéistes. Cependant la déesse, fière de sa noblesse et de sa beauté, n'hésite pas à s'opposer à l'accomplissement des lois immuables des dieux;

1. A moins qu'il ne s'agisse d'Ištar, fille d'Anou (Jupiter).

mais elle ne réussit qu'à s'attirer des moments d'angoisse qui lui prouvent que les lois éternelles ne comportent aucune exception. Pour mettre à la raison la déesse récalcitrante, les dieux semblent d'abord recourir à une ruse. Ils organisent un banquet fraternel où, d'après l'usage de l'Orient, chacun doit apporter un certain nombre de mets succulents pour être distribués aux convives, et ils invitent leur sœur Eriškigal à y apporter aussi sa part, visiblement dans l'intention de l'enlever pendant le repas et de l'amener au palais souterrain de Nergal. La déesse, se doutant de la trahison préméditée, envoie son serviteur vers les cieux les plus élevés pour en faire part à son grand père Anou. Les graves lacunes qui interrompent le contexte à cet endroit ne permettent que des conjectures, mais, à en juger par des passages analogues, on ne se trompera guère en supposant que la déesse, folle de colère, s'est oubliée jusqu'à lancer des injures contre les dieux. Le blasphème ayant épuisé la patience des divinités, Namtar reçut l'ordre de l'amener de force dans le palais de Nergal, ce qui fut fait à l'instant. Pour rendre vaine toute tentative de fuite de la part de la déesse, Namtar fit garder les quatorze portes du palais par quatorze génies incorruptibles et fit surveiller l'édifice par ses troupes. La déesse furieuse continua encore quelque temps ses vociférations, mais devant un geste significatif de Namtar qui fit mine de vouloir lui trancher la tête, elle se reconnut vaincue et consentit à être l'épouse de Nergal. C'est tout ce que les dieux ont voulu obtenir, et l'heureux futur, en renvoyant d'un geste de sa main le féroce Namtar, ne put s'empêcher de verser des larmes et d'être saisi de douleur à la vue de l'humiliation subie par sa belle fiancée. Celle-ci, comme tant d'autres femmes dans les cas critiques, recouvra la première son sang-froid et profita de l'occasion pour demander des droits égaux à ceux de son époux dans le royaume de la grande terre. Nergal, heureux de la voir apaisée, au lieu de s'emporter, se mit à l'embrasser et à sécher ses larmes; ce fut lui qui fut pris et si bien pris qu'il lui accorda la partie égale d'autorité qu'elle lui avait demandée.

L'auteur de ce mythe, qui connaissait profondément le cœur humain et qui savait exprimer ses pensées avec autant de

simplicité que de clarté, doit avoir vécu antérieurement au XIVe siècle avant notre ère, c'est-à-dire pour le moins six cents ans avant l'éclosion des écrits homériques et hésiodiques qui mentionnent pour la première fois le rapt de Perséphoné par Hadès. Au XIVe siècle, le poème babylonien était arrivé à une célébrité telle qu'il fut lu et étudié à la cour d'Égypte; la tablette porte encore aujourd'hui les points d'encre noire dont le scribe égyptien avait marqué les mots qu'il parvenait à déchiffrer. Il y a plus, la tablette a été expressément faite pour l'usage des étrangers, et, dans ce but, on a éliminé tous les idéogrammes dont la lecture pouvait présenter des difficultés et on a établi une orthographe purement phonétique et même redondante. Vu l'extension prise en Syrie par la littérature babylonienne à cette époque, il est à présumer que ces documents à orthographe simplifiée se confectionnaient dans cette contrée et formaient un article d'exportation. Voilà ce qui fait remonter très loin et l'essai de simplifier l'orthographe et l'histoire de la librairie internationale. Mais le renseignement le plus précieux qui ressort de notre document et dont les philosophes et les ethnologues devront faire leur profit, restera néanmoins, en dehors du fait même de l'existence du mythe de Perséphoné chez les Babyloniens, le point relatif aux droits égaux des dieux et des déesses dans le gouvernement du monde, autrement dit, l'égalité de l'homme et de la femme dans l'ancienne conception sémitique. Les dénégations d'autrefois, quoique propagées par des savants de mérite, s'évanouissent devant les documents d'une autorité incontestable. Dernièrement, j'ai été assez heureux pour résoudre documentairement la question de l'immortalité de l'âme chez les Sémites; je me réjouis de pouvoir y joindre actuellement la solution de la question presque aussi importante des droits de la femme chez les mêmes peuples.

J. HALÉVY.

L'Inscription d'Éryx.

(N° 135 du *Corpus inscriptionum semiticarum*, vol. I, fasc. II.)

Les auteurs du *Corpus* se sont abstenus de donner une traduction de cette inscription et on ne peut que les louer de leur réserve. De même, ils n'ont transcrit qu'une très faible partie de l'inscription en caractères hébreux, et il n'y aurait également qu'à les en approuver, si cette transcription avait au moins l'avantage d'être conséquente. Mais, quand on la compare avec le texte phénicien, on s'aperçoit que la transcription donne des valeurs différentes à des signes identiques et des valeurs pareilles à des signes différents. Ainsi le mot עישהרה, à la première ligne, est écrit tout autrement qu'à la sixième. Il est clair cependant que celui qui a mis l'inscription sur la pierre aujourd'hui perdue n'a dû se servir que d'un seul alphabet phénicien.

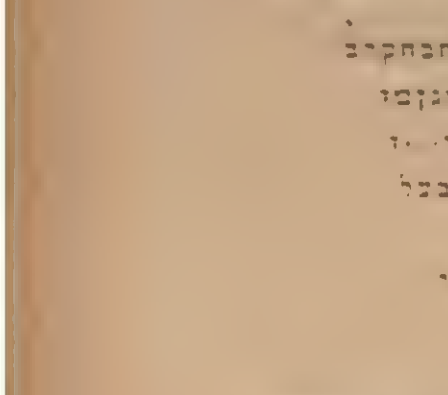
Avant de chercher à transcrire l'inscription, il aurait fallu tâcher de fixer une fois pour toutes la valeur des signes, en prenant pour point de départ les quelques mots dont la lecture est absolument certaine. Par là nous n'entendons pas les mots devinés à l'aide d'hypothèses plus ou moins ingénieuses, mais ceux qui par eux-mêmes se laissent déchiffrer sans hésitation.

La ligne 6 fournit trois mots très sûrs : ישפטם מנן ובדעישהרה. Les deux dernières lettres seules ne sont pas très nettes, mais, en les laissant de côté, nous avons encore onze lettres בגדוטמנעפש dont nous connaissons les formes. Il reste onze lettres dont il faut chercher les signes. Quelques-unes se reconnaissent sans difficulté : ח, י, כ, ל, צ, ר. Il va sans dire que ג, ד et ר ne sont pas toujours faciles à distinguer; de même כ et נ. En somme, il n'y a plus que cinq lettres : א, ה, ו, ס, ק à découvrir pour compléter l'alphabet. Nous croyons pouvoir distinguer dans l'inscription les lettres א (ligne 2, 1re lettre), ה (ligne 3, 1re lettre) et ו (ligne 1, 6e lettre; ne pas confondre avec ץ); peut-être aussi ס (ligne 2, 12e lettre) et ק (ligne 1, 3e avant-dernière lettre). On a donc les vingt-deux lettres. Mais l'inscription présente encore différents signes qui naturellement ne peuvent être que des altéra-

tions des caractères précités, mais qu'il est très malaisé de reconnaître.

Quoi qu'il en soit, on obtient immédiatement un résultat important, quoique négatif, c'est que לרבת עשתרת ארך חים, qui a été lu par les auteurs du *Corpus* au commencement de l'inscription, est certainement faux. Les deux premières lettres sont très douteuses sur l'inscription; le כ est juste, mais il est impossible que la quatrième lettre soit un ת (d'après nous c'est un ה); la cinquième n'est pas un ע, mais un ז; la sixième est douteuse (probablement un א), la septième est sûrement un ש et non pas un ת, la huitième un ב et non pas un ר, la neuvième est difficilement un ת, la dixième n'est sûrement pas un א, la onzième est un ב et non pas un ר, la douzième un ו et non un ב, la treizième est bien un ה, la quatorzième est un ר et non pas un י, enfin la quinzième est un ם. ארך חים était très joli pour Éryx; il est regrettable que cela ne se trouve pas sur l'inscription.

D'après nous, une transcription sérieuse donne :



Dans la 1re ligne on est tenté de lire הנצב הזן איש. « ce cippe que ». Après le ש vient un ב suivi de deux signes peu clairs, puis בוהרם Abuhuram? Ensuite איש זרח est peut-être איש א זרח. « homme indigène ». חקר serait-il le nom phénicien d'Éryx? A la 2e ligne on comprend בן הא ירחם עלי « ainsi il aura pitié de ». Ensuite il y a sans doute le nom propre d'une femme, fille de Magon. A la ligne 3 de nouveau הא ירחם עלי « il aura pitié de ». אשתם est peut-être la 3e pers.

de אשת, « sa femme », dont le nom commence par אנ et finit par נית. La suite nous est incompréhensible. A la ligne 4, après בא, qui est sans doute la fin d'un mot, il y a peut-être עד פן קרב « bientôt » (?), puis ברכן « bénis-nous ». Après un passage presque indéchiffrable, on voit בן בעל « fils de Baal-Yatan ». La ligne 5 se lit בן צבואן בן יבעלים קנאל בן. Avant la ligne 6, il faut supposer בשת, « dans l'année de ». Cette ligne 6 fournit ce qu'il y a de plus clair dans l'inscription : « Les juges Magon et Bodastoret et..... » Les lignes 7 et 8 ne révèlent pas leurs secrets. Peut-être à la fin y a-t-il, comme les auteurs du *Corpus* le pensent, כשמעק, commencement de la formule bien connue : « Parce qu'il a entendu sa voix, il l'a béni. »

Comme on le voit, le résultat de ce travail n'est pas encore bien satisfaisant. Toutefois notre transcription nous paraît moins défectueuse que celle qui a trouvé place dans le *Corpus*. Si ces quelques lignes pouvaient inspirer à des connaisseurs de l'épigraphie phénicienne le désir d'étudier à nouveau l'inscription d'Eryx, on arriverait peut-être à un déchiffrement plus complet.

MAYER LAMBERT.

Notes géographiques.

1. — TUNIP = BAALBEK (?).

Macrobe (Saturn. I, 23, 10) nous a conservé une curieuse légende sur l'introduction du culte du dieu-soleil égyptien dans la ville de Baalbek, l'ancienne Héliopolis, capitale de la Cœlésyrie. Voici comment il s'exprime :

« Assyrii quoque Solem sub nomine Jovis, quem Dia Heliopoliten cognominant, maximis cæremoniis celebrant in civitate quæ Heliopolis nuncupatur; ejus dei simulacrum sumptum est de oppido Ægypti, quod et ipsum Heliopolis appellatur, regnante apud Ægyptios Senemure, seu idem Senepos nomine fuit; perlatumque est primum in eam per Opiam legatum Deleboris regis Assyriorum sacerdotesque Ægyptios, quorum princeps fuit Partemetis; diuque habitum apud Assyrios postea [quam] Heliopolim commigravit. »

M. A. Sayce, qui cite ce passage à la fin de son premier travail sur les inscriptions d'El-Amarna, y ajoute la remarque suivante : « It is worth of notice that the two names Se-nemuris and Se-nepos bear some ressemblance to Nimmuria and Naphururiya, with the Egyptian *se* « son » prefixed, while the latter part of the names of Delebores and Burna-burias is also similar. But it must be remembered on the other hand that the Heliopolis to which Macrobius refers is Baalbek, and that his « Assyrians » are really « Syrians ».

Le fait qu'il s'agit d'Héliopolis de Syrie va de soi, mais, si la syllabe initiale des deux premiers noms propres, *se*, était le mot égyptien pour « fils », la légende aurait attribué l'introduction du culte solaire à Héliopolis tantôt au fils de Nimmuriya, tantôt à celui de Naphururiya et non à ces monarques mêmes, ce qui est peu vraisemblable. Si je ne me trompe, la donnée de Macrobe vaut plus qu'on ne le pense généralement. La comparaison des sources babyloniennes et égyptiennes non seulement en prouve la réalité fondamentale, mais jette aussi un jour inattendu sur la date exacte de l'événement.

Le texte babylonien qui en fait une mention évidente est la tablette n° 41 du Recueil d'El-Amarna, publié par le *British Museum*. La lettre, écrite au nom des « enfants de la ville de Dunip *dur-mesh ša Dunip-i* », est adressée à Aménophis IV pour demander du secours. Après les salutations ordinaires vient le passage suivant :

5 Bêli umma ša Dunip-i atti-ka iqtabi-ú ša Dunip-ki mannum [illegible] ištapuru-šu ištapuš-šu ¶ Manahbirya ša ammati I-ú nitam-šú ina-áš-šu ú šalmu-šu-ma ša nabi-šu [illegible] ša ša-ar mati-ki mi-im bêlûti ma-ar Dunip-ki ashamma [illegible] ú-ša-áš-šab-šu-ma ša ammati IV-ú mu-ma-am ul-lu-ú ša la bêlûti-šu ana mati Mizri-ki.

« Mon seigneur, la ville de Dunip, ta servante, te dit ceci : Qui a dit [illegible] ville de Dunip autrefois [illegible] envoyé par Manahbirya qui la [illegible] ? Ses deux et ses statues royales restent dans la ville de Dunip depuis ce temps-là. Que notre Seigneur interroge ses documents, [illegible] aucun autre que notre Seigneur, [illegible] Égypte. »

La distinction accomplie par Manahbirya, c'est-à-dire Tutmès III en égyptien *Men-kheper-rî*, à la ville de Tunip, fait sans aucun doute allusion aux sacrifices que ce conquérant

offrit dans le temple de cette ville au cours de son expédition en Syrie dans la vingt-neuvième année de son règne (Lepsius, *Auswahl*, pl. 12, l. 2; Brugsch, *Recueil*, tome II, pl. 56, n° 6 et Mariette, *Karnak*, pl. 13, l. 2). La cérémonie eut lieu d'après le rite égyptien; les victimes se composaient de bœufs, de veaux et d'oies, et le texte babylonien ci-dessus atteste que Tutmès III y a placé sa statue et celle de ses dieux, sans doute de ceux auxquels s'adressait le sacrifice, savoir : Amen et Harmachis, les dieux préférés à cette occasion solennelle[1].

Le fait de l'introduction particulièrement solennelle[2] du culte égyptien dans la ville de Tunip par un conquérant égyptien et sa conservation exceptionnelle longtemps après, coïncide visiblement avec le récit de Macrobe au sujet de Baalbek-Héliopolis, et comme l'histoire des temps plus modernes ne mentionne pas d'événement analogue à propos de toute autre ville syrienne, nous nous trouvons forcément devant deux possibilités, ou bien cette histoire de Tunip a été transférée plus tard à Baalbek, ou bien Tunip et Baalbek sont une et même ville. La première alternative semble assez bizarre et je ne connais pas de fait analogue dans l'antiquité; la seconde ne me paraît pas soulever de sérieuse difficulté. On place d'ordinaire la ville de Tunip trop au nord, mais, à ce qu'il me semble, sans une raison suffisante. Le passage égyptien qu'on cite à l'appui : *Khilbu ḫer meḥt Tunep* (*Recueil de travaux*, tome VIII, p. 127) ne prouve nullement qu'elle se trouvait un peu au sud d'Alep; au lieu de *Khilbu* il faut lire *Harabu*, ville mentionnée dans les textes d'El-Amarna, qui n'a rien de commun avec Alep. Tunip, conformément à la remarque formelle d'un texte égyptien souvent cité, était situé à la limite méridionale du Khéta. Étant donné qu'à l'époque de Ramessides, la ville de Kadeš, sur l'Oronte, au sud d'Émèse (Homs, à l'entrée de

1. Voyez Bezold, *Tell-el-Amarna tablets*, p. LXX-LXXI.

2. Tutmès III a bien fait des sacrifices dans d'autres villes syro-phéniciennes qu'il traversait, mais il n'en est resté aucune trace à l'époque de nos documents; Byblos même qui, du temps d'Hérodote, semble avoir été largement pénétrée de la mythologie égyptienne, apparaît dans ces textes comme tout à fait indépendante au point de vue religieux.

la Cœlésyrie, formait la capitale méridionale des Hétéens, il est loisible de penser que le territoire khéta, en se prolongeant un peu vers le sud, rencontrait précisément celui de Tunip.

Dans la première période de la royauté juive, la Cœlésyrie formait le royaume de Çoba (צובא), rival de celui d'Hamat (II Samuel, VIII, 10). La ville de Tunip si son identité avec Baalbek est exacte, mais devait faire part du pays de Çoba, mais elle paraît avoir été déchue alors, puisque son nom n'est pas mentionné dans la Bible. Antérieurement, elle semble avoir été la ville la plus importante du pays de Nuhašše, ainsi nommé à cause de ses mines de cuivre (נחשת). Je me suis expliqué ailleurs sur l'identification du mat Nuhašše avec l'Aram-Çoba des écrivains hébreux, que je crois encore très probable.

Qu'il me soit permis d'ajouter une remarque au sujet de la désignation géographique de *Nahrina* dans les inscriptions égyptiennes. Le passage auquel je me suis rapporté précédemment à propos de l'emplacement de Tunip dit textuellement : *Kht nti m uu n tma n tunp m p-t n nhrn* (Brugsch, *Recueil*, tome II, n° 2, l. 1), « Kheta qui est sur la limite de la cité de Tunip, dans le pays de Naharin ». Il s'agit ici en toute évidence de la limite du sud et il en résulte que *Naharin* ne peut pas désigner la Mésopotamie proprement dite, mais le pays syrien situé entre l'Oronte et l'Euphrate. C'est une opinion que j'ai émise en 1872 et je suis heureux de la voir confirmée par un texte formel. On sait maintenant que cette désignation était aussi appliquée au pays de Mittani, situé au nord du Khéta sur l'Euphrate supérieur, région qui correspond au Naïri des Assyriens. Jusqu'à présent on ne connaît aucun texte qui atteste que la domination égyptienne, même au temps de Tutmès III, ait dépassé la rive occidentale de l'Euphrate.

2. — Hinnatuna = חִנָּתוֹן.

La huitième tablette de la collection du musée de Berlin mentionne une ville palestinienne sous la forme de *er-ki-hi-*

in-na-tu-na (l. 17). De prime abord, il paraissait vraisemblable de considérer la syllabe *ki* comme faisant partie du nom propre et, en lisant *ti* la syllabe suivante *hi*, de transcrire *kitinnatuna*, nom que je comparais à l'hébreu קִתָּה (Josué, XIX, 15), pour lequel les Septante offrent קטנת, Κατανάθ. Plus tard, j'ai donné la préférence à la transcription *er-ki Hinnatuna*, par cette considération que la ville de חִנָּתוֹן se trouvait précisément dans la même région (*ibidem*, XIX, 14). Cette dernière lecture est confirmée par B. M. 72, 32, qui donne *er hi-na-tu-na-ki*. Il s'agit donc effectivement de cette ville biblique, située dans le territoire de la tribu de Zabulon.

La ville de Hannaton n'a pas laissé de trace dans la littérature posthiblique des Juifs, ce qui prouve que la géographie du livre de Josué a été rédigée avant l'exil de Babylone.

J. HALÉVY.

(*A suivre.*)

BIBLIOGRAPHIE

H. Pognon, *Une Incantation contre les génies malfaisants en mandaïte*, tirage à part des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, VIII, 3. Paris, 1893.

W. Brandt, *Das Schicksal der Seele nach dem Tode, nach mandäischen und parsischen Vorstellungen* (extrait des *Jahrbücher für protestantische Theologie*). Braunschweig, 1892.

W. Brandt, *Mandäische Schriften aus der grossen Sammlung heiliger Bücher genannt Genza... übersetzt und erläutert*. Göttingen, 1893.

Les écritures mandaïtes, si rébarbatives à cause de leur état chaotique et surtout à cause des bizarreries de leur système religieux, commencent à nous devenir plus familières grâce aux efforts de quelques spécialistes de grand mérite. En France, cette besogne ardue est attaquée par le côté le plus difficile par M. H. Pognon, consul de France à Bagdad, qui nous donne le déchiffrement avec commentaire et traduction de l'inscription d'une coupe magique trouvée à Bismaya ou Mismaya, grand tumulus situé à une vingtaine de kilomètres au sud est de Bagdad, au delà de la Diala, entre le Tigre et le Nahar-wan. M. Pognon y apporte le soin minutieux et solide dont nous avons des preuves éclatantes dans ses travaux d'épigraphie assyrienne devenus classiques. Écrivant exclusivement pour les spécialistes, M. Pognon conserve les caractères mandéens que notre Imprimerie nationale possède heureusement et qu'elle met libéralement à la disposition de la science.

M. le Dr W. Brandt complètent d'une manière [illegible] de la religion mandéenne à laquelle il a [illegible] sa *Mandäische Religion* Leipzig, 1889). [illegible] l'objet d'un compte rendu très développé [illegible] *bibliques*, il ne me reste qu'à remercier [illegible] pour le supplément des renseignements [illegible] pour la manière favorable dont il a apprécié un [illegible] A mon grand regret, les divergences [illegible] à la date des plus anciens textes du *Ginza* n'ont [illegible] entièrement intégrable. Le huitième morceau, qui traite [illegible] est pénétré d'idées chrétiennes; il me suffit [illegible] la comparaison comparable de *Mânâ et son image* (דמותיה באנא). [illegible] au Nouveau Testament (I Coloss., I, 15 suiv.); *Zahriel*, [illegible] Hâbil-Ziwâ », est visiblement l'arabe زكريا — [illegible] l'arabe الليل. Cela nous fait descendre après [illegible] que le babylonisme est absolument absent: les [illegible] sont loin d'entraîner la conviction[1].

[illegible] observations : *Utra* « richesse » pour « ange » vient [illegible] aux pierres précieuses dans la Bible, d'où [illegible] et *Hesnabia* dans les Agadot; de là aussi les [illegible] trésor » et « caissier » *(ganzibra')*. — דמיבא = [illegible] altéré de אדנין (af. de דהן : « et oignez ». — [illegible] de manger une bête pleine (p. 69) est l'exagération de la coutume de ne pas manger l'embryon (בנדקביתה). — נצאב [illegible] à une altération de נצאר comme je l'ai cru, [illegible] le c. nom par « plante, rameau »; cf. héb. נצר, [illegible] est la traduction de נצרת en Galilée; le [illegible] près de Bostra est trop éloigné du groupe Nazaret [illegible] « Grand Mânâ » est au sens figuré et non au [illegible] note. — « Blanc d'œuf » pour « semence » est [illegible] compagnon de Hâbil Ziwâ, est le יואל des anciens [illegible] — צארבואני = [illegible] est la montagne fabuleuse قاف. — צאנביא יצארדיא = [illegible] « varié [illegible] » ar. صنف وصارف. — מיארנבא = [illegible] en compagnie [illegible] bâton, sceptre »; cf. les merveilleux bâtons de [illegible] est l'araméen דלהבת. *Amanit* dérive visiblement [illegible] « ouvrier, métallurgiste »; *Skanda* ou *Spanda* est le [illegible] le babylonien *sikku* qui n'a jamais ce sens. [illegible] « tablette du [illegible] des sorts » »; c'est le [illegible] gouvernement du monde et nullement un passeport. [illegible] « scribe » dans l'astrologie arabe et juive. — [illegible] n'existe pas. — La comparaison du [illegible] avec celui de Marduk contre Tiamat est [illegible]

J. HALÉVY.

Le Rédacteur-Gérant : E. LEROUX.

---

1. Lazare et son Fils, 14, 1re série, p. 1.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL.

Directeur : J. HALEVY

Prix d'Abonnement Un an, 20 fr.

2e Année. — Janvier 1894.

SOMMAIRE :

J. Halévy, Recherches bibliques : Notes pour l'interprétation des Psaumes (*suite*), p. 1. — J. Halévy, La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (*suite*), p. 13. — J. Halévy, Les Deux Inscriptions babyloniennes de Zindjirli (*suite et fin*), p. 25. — Clément Huart, Épigraphie arabe d'Asie Mineure, p. 61. — Arthur Boissier, Nebukadnezar Ier, p. 76. — J. Perruchon, Notes pour l'histoire d'Éthiopie (*suite*), p. 78. — J. Halévy, Une Inscription ouïgoure gravée sur un sarcophage égyptien, p. 93. — J. Perruchon, Bibliographie, p. 96

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY 28 rue Aumaire.

Les travaux récents de M. le Dr W. Brandt complètent d'une manière excellente nos connaissances de la religion mandéenne à laquelle il a consacré un magistral aperçu dans sa *Mandäische Religion* Leipzig, 1889). Comme ce dernier ouvrage a été l'objet d'un compte rendu très développé dans le 12e fascicule de mes *Recherches bibliques*, il ne me reste qu'à remercier le savant auteur, d'abord pour le supplément des renseignements qu'il nous offre, ensuite pour la manière favorable dont il a apprécié un grand nombre de mes remarques. A mon grand regret, les divergences relatives à l'origine et à la date des plus anciens textes du *Ginza* n'ont pas disparu par la traduction intégrale. Le huitième morceau, qui traite de la descente de Hibil-Ziwâ, est pénétré d'idées chrétiennes; il me suffit de citer la conception inséparable de *Mânâ et son image* דמותיה ,מאנא qui est empruntée au Nouveau Testament (Coloss., I, 15 suiv.); *Zahrel*, qui est « plus belle que Hibil-Ziwâ », est visiblement l'arabe الزهرة Vénus, et עלא דנהוראי l'arabe الآل النهار Cela nous fait descendre après l'hégire[1]. Il va sans dire que le babylonisme est absolument absent, les rapprochements tentés sont loin d'entraîner la conviction[2].

1. Voici quelques observations : *Utra* « richesse » pour « ange » vient de la comparaison des anges aux pierres précieuses dans la Bible, d'où les classes des *Tarsiein* et *Hasmalin* dans les Agadot, de là aussi les expressions mandéennes « trésor » et « caissier » *ganzibra*. — דמיבא ar. غنيمة. — אדם semble altéré de אדנין (af. de דהן : « et ouïr ». — La défense de manger une bête pleine (p. 60) est l'exagération de la coutume sadducéo-caraïte de ne pas manger l'embryon בן־בהמה. — נצאב pour *Nazarat* n'est pas dû à une altération de נצאי comme je l'ai cru, mais à une traduction de ce nom par « plante, rameau »; cf. heb. נצר, tal. נצרא; de même מטראלא est la traduction de בוצה en Galilée, le couvent monophysite près de Bostra est trop éloigné du groupe Nazarat Bethléem-Jérusalem. — « Grand Mânâ » est au sens figuré et non au sens matériel (p. 126 note). — « Blanc d'œuf » pour « semence » est talmudique. *Rûzâ*, compagnon de Hibil Ziwâ, est le רזיאל des anciens mystiques juifs. — נאה est la montagne fabuleuse جبل قاف. — נאוגיא יצאידיא vient de ירמן « cervoise ». — ניאנא « fornication », ar. زنى — מאינא en comparaison de « couronne » est « bâton, sceptre »: cf. les merveilleux bâtons de Moïse et d'Élie.

2. *Labat* ou *Dibat* est l'araméen דהבת; *Anunit* dérive visiblement de l'hébreu הכם « troubler, détruire »; *Sloudo* ou *Sgudia* est le persan شاگرد « disciple », non le babylonien *sukan* qui n'a jamais ce sens. — Le babylonien *dup šimati* signifie « tablette du destin », c'est la table immuable du gouvernement du monde et nullement un passeport. — Mercure est aussi appelé « scribe » dans l'astrologie arabe et juive. — Un diminutif babylonien cité p. 230 n'existe pas. — La comparaison du combat de Hibil contre Kroun avec celui de Marduk contre Tiamat est tirée par les cheveux, etc. J. Halévy.

L'Éditeur Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie A. Lahure, 9, rue de Fleurus, 9. — 8-90.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL.

Directeur : J. HALEVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

2e Année. — Janvier 1894.

SOMMAIRE :

J. Halévy, Recherches bibliques : Notes pour l'interprétation des Psaumes *suite*, p. 1. — J. Halévy, La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV *suite*, p. 13. — J. Halévy, Les Deux Inscriptions hétéennes de Zindjirli *suite et fin*, p. 25. — Clermont-Ganneau, Épigraphie arabe d'Asie Mineure, p. 61. — Account Rassam. Nebukadnezar I^er^, p. 76. — J. Perruchon, Notes pour l'histoire d'Éthiopie *suite*, p. 78. — J. Halévy, Une Inscription minéenne gravée sur un sarcophage égyptien, p. 93. — J. Perruchon, Bibliographie, p. 96.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Auguste

Saül, issu de la tribu de Benjamin. C'est ainsi que l'exégèse rabbinique a interprété les mots עַל דִּבְרֵי כוּשׁ בֶּן יְמִינִי, en voyant dans כּוּשׁ « couschite, homme noir » une désignation figurée et péjorative de Saul; cette interprétation a été adoptée par Luther qui traduit : *von wegen der Worte des Mohren, des Jeminiten*. Les Septante, suivis de la Vulgate, regardent כּוּשׁ, qu'ils lisent כּוּשִׁי, et יְמִינִי comme des noms propres : Sept. Χουσὶ υἱοῦ Ἰεμενί, V. *Chusi filii Jemini;* peut-être y ont-ils vu une allusion à la fuite de David devant son fils Absalon, où l'homme nommé הַכּוּשִׁי annonce la triste fin du rebelle. Au point de vue de l'exégèse dégagée des liens traditionnels, la suscription tout entière est une addition faite longtemps après la composition du poème et ne pouvant servir d'aucune façon à l'éclaircir. Toutefois, le terme technique שִׁגָיוֹן ne manque pas d'importance en ce qui concerne la question de date, comme on le verra plus loin.

2. Ce verset ne donne lieu à aucune remarque particulière.

3. La forme du participe פֹּרֵק après le futur יִטְרֹף ne se justifie pas facilement; le parallélisme recommande la leçon יִפְרֹק et il est vraisemblable que le י initial est tombé par suite du י final de נַפְשִׁי.

4. La leçon reçue אִם עָשִׂיתִי זֹאת, quoique ancienne (Sept. εἰ ἐποίησα τοῦτο, V. *si feci istud*), n'a rien de satisfaisant; la tournure donnée par Luther : *habe ich solches gethan?* « ai-je fait telle chose? » n'y remédie guère. L'hémistiche suivant אִם יֶשׁ עָוֶל בְּכַפָּי exige impérieusement, à la place de זֹאת, un mot désignant une mauvaise action du genre de עָוֶל « iniquité ». J'incline à penser que זֹאת est une ancienne altération de מָאֹם, forme poétique et contractée de מְאוּמָה, mot contracté lui-même de מָה וּמָה « quoi et quoi », c'est-à-dire « quelque chose ». Sous ces deux formes, ce pronom indéfini s'emploie en hébreu dans le sens prégnant de : « quelque chose d'injuste, la moindre chose blâmable ». Dans la Genèse, XL, 15, Joseph racontant au chef des échansons comment il était venu en Égypte et comment il se trouvait en prison, dit : « J'ai été enlevé de force au pays des Hébreux et ici même je n'ai com-

mis la moindre action blâmable (וגם פה לא עשיתי מאומה) pour que l'on me jetât en prison »; dans Job, xxxi, 7, on lit וּבכפי דבק מאום « et s'il est resté dans mes mains la moindre chose injustement acquise »; le premier hémistiche de ce verset doit donc se traduire : « Yahwé, mon Dieu, si j'ai commis la moindre action blâmable », ce qui est parfaitement parallèle au second hémistiche : « S'il y a iniquité dans mes mains. »

5. Dans la première phrase, il est douteux si le substantif רַע « mal » est le complément de שִׁלַּמְתִּי ou bien du verbe גְּמָלַנִי qui précède; de plus, la forme שִׁלַּמְתִּי supposant un participe, les anciennes versions ont attribué au participe *qal* שָׁלַם le sens de « payer, rendre », qui s'attache au *piël* שִׁלֵּם; elles changent en outre le suffixe singulier en pluriel, שִׁלַּמְתִּים; ainsi Sept. *εἰ ἀνταπέδωκα τοῖς ἀνταποδιδοῦσί μοι κακά*, V. *Si reddidi retribuentibus mihi mala* »; Luther, au contraire, suit l'exégèse rabbinique moderne et traduit : *Habe ich Böses vergolten denen die friedlich mit mir leben?* « Si j'ai récompensé par le mal ceux qui vivent en paix avec moi »; cette interprétation semble seule admissible, même en conservant la forme singulière du suffixe.

Au second hémistiche on se heurte au verbe וְאֲחַלְּצָה, qui n'offre pas de sens convenable, car חָלַץ signifie « retirer, sauver » et nullement « endommager (*beschädigen*, Luther) ». Encore moins peut-on admettre les anciennes versions : Sept. *ἀποπέσοιμι ἄρα ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν μου κενός*, V. *decidam merito ab inimicis meis inanis* qui, même si l'interprétation du verbe était exacte, aurait dû être au passé converti et non au futur. L'impossibilité absolue de conserver la leçon massorétique étant évidente, je pense que le mal peut être réparé à l'aide d'une correction consistant dans la restitution de la négation לֹא, omise par l'inadvertance d'un copiste. Je lis donc : וְלֹא אחלצה « et si je n'ai pas sauvé mes ennemis sans raison (lorsqu'ils se trouvaient en danger) ». Il y a ici une tonalité ascendante : non seulement je n'ai pas mal agi envers un ami, j'ai même fait du bien à ceux qui se sont déclarés mes ennemis sans avoir le moindre grief contre moi.

6. La ponctuation insolite יִרְדֹּף est due à la combinaison du *qal* וְיִרְדֹּף et du *paël* יְרַדֵּף, formes entre lesquelles les scribes avaient renoncé à faire un choix.

Bien que la leçon massorétique וכבודי « et mon honneur » soit généralement reçue, elle doit être modifiée en וְכִבְדִי « et mes viscères », mot à mot « et mon foie ». Cette nécessité nous a été révélée par la littérature assyrienne où *napištu* (= héb. נֶפֶשׁ « âme, personne » se trouve souvent en parallélisme avec *kabattu* « foie, viscère, ventre » (= héb. כָּבֵד), et ici חַיַּי est l'équivalent de נַפְשִׁי. La même modification est réclamée dans la Genèse, XLIX, 6, et dans Psaumes, XVI, 9 où les quasi synonymes לִבִּי et בְשָׂרִי cadrent bien avec כְּבֵדִי et nullement avec כְּבוֹדִי. En effet, c'est l'habitude seule qui nous a fait accepter la synonymie d'objets si différents comme le sont « âme » et « honneur ». Sous ce nouveau jour, l'expression וכבדי לעפר ישכן et les deux dernières phrases parallèles de ce verset correspondent foncièrement à Psaumes, XLIV, 26.

7. On n'a jamais contesté, à ce que je sache, la leçon massorétique הנשא בעברות צוררי. Les anciens, ayant pris עברות pour le pluriel de עֵבֶר « côté », ont abouti à un nonsens évident : Sept. *ὑψώθητι ἐν ταῖς πέρασιν τῶν ἐχθρῶν μου*, V. *et exaltare in finibus inimicorum meorum*. Luther suit au contraire l'exégèse rabbinique qui considère עֲבָרוֹת comme l'état construit de עֲבָרוֹת, pluriel de עֶבְרָה « grande colère, courroux, emportement » : *Erhebe dich über den Grimm meiner Feinde*. Bien que le sens devienne ainsi assez supportable, on ne saurait méconnaître que le sentiment des anciennes versions était plus exact, car 1° la préposition ב ne signifie point « sur, au-dessus »; 2° partout où Dieu ou un puissant de la terre forme le sujet de la phrase, la עברה se rapporte à lui et non au coupable. Cette dernière circonstance empêche d'attribuer à בעברות צוררי le sens de « à cause de la fureur de mes oppresseurs », qui est adopté par la plupart des traducteurs modernes. Ces considérations font supposer que le texte a subi quelque altération. Comme parallélisme à קוּמָה — בְאַפֶּךָ

la leçon primitive a certainement porté הִנָּשֵׂא בְעֶבְרָתֶךָ « montre-toi grand, élevé dans ton courroux »; elle a été troublée par le mot עוּרִי qu'un copiste y a introduit par inadvertance du verset 5, ce qui a obligé les scribes suivants à donner à la phrase la forme qu'elle avait déjà dans le texte qui servit d'original aux Septante.

A première vue l'exactitude du verbe עוּרָה semble garantie par le parallélisme de קוּמָה et הִנָּשֵׂא, aussi le constate-t-on dans les anciennes versions; seulement celles-ci établirent un sens passable en lisant אֱלֹי « mon Dieu » au lieu de אֵלַי du texte massorétique, mais elles échouèrent dans la tentative d'y relier les deux mots suivants sans les faire précéder d'un בְּ pour en faire le complément indirect du verbe précité qui est intransitif : Sept. καὶ ἐξεγέρθητι, Κύριε, ὁ θεός μου ἐν προστάγματι ᾧ ἐνετείλω, V. *et exurge, Domine, Deus meus, in præcepto quod mandasti*. Inutile de dire combien le sens général laisse à désirer. Tout aussi malheureuse est la tentative de Luther qui traduit, d'après le texte massorétique et l'exégèse rabbinique : *und hilf mir wieder in das Amt, dass du mir befohlen hast*, parce que עוּרָה ne peut pas signifier « aider » et que, de plus la préposition אֵלַי devrait accompagner le verbe et non précéder le complément. Sur la base de la lecture אֱלֹי admise par les Septante on n'a qu'à corriger וְיָעַרְתָּ en וַעֲשִׂיתָ et l'on obtient un sens excellent : « et mon Dieu exerce ou réalise la justice que tu as ordonnée », c'est-à-dire annoncée par la bouche des prophètes au peuple; comparez Lamentations, II, 17.

8. Entre ce verset et le verset précédent il y a une solution de continuité qu'aucun artifice exégétique ne peut renouer. La lacune est béante et il s'agit de savoir comment la combler. Certes, il ne serait pas difficile de créer de toutes pièces deux hémistiches qui rempliraient cet office d'intermédiaires, mais cet exercice serait trop naïf : on ne recoud les déchirures des antiques vêtements qu'avec des pièces de ces mêmes vêtements. Cette règle, capitale dans l'exégèse sérieuse, ne nous laisse d'autre issue que de rechercher si le verset manquant, au lieu d'être perdu, n'était qu'égaré par une distraction du scribe. Nous avons de cette occurrence un exemple indéniable

dans le verset araméen de Jérémie, qui forme une sorte de bloc errant au milieu de phrases hébraïques et qui s'est détaché, on ne sait comment, de l'épître araméenne de Darius (Esdras, VI, 12[1]). Cette fois la recherche est plus difficile, faute d'un type linguistique particulier; cependant la presque certitude que le verset disloqué, s'il n'est pas tout à fait disparu, doit se traîner quelque part dans le psautier même, nous montre la voie à suivre. Le hasard, ce génie bienfaisant des fouilles archéologiques, s'est chargé de nous faire toucher sans longues pérégrinations l'objet de notre convoitise. En lisant avec attention le psaume VIII, nous nous heurtons à un fragment inintelligible au milieu où il se trouve et qui interrompt outrageusement la belle allure du poème. C'est le verset 3; une fois celui-ci retiré, les versets 2 et 4 se relient admirablement bien et tout défaut d'harmonie disparaît :

Yahwé, notre Seigneur, que ton nom est puissant sur toute la terre,
Toi dont la majesté habite dans le ciel!
Lorsque je regarde tes cieux, cette œuvre (grandiose) de tes doigts,
Le soleil et la lune que tu y as fixés,
(Je me dis) : Qu'est-ce que l'homme pour que tu daignes le mentionner,
Le fils d'Adam pour que tu t'occupes de lui?

Si l'on ne veut pas admettre, et j'espère que ce sera l'avis de la majorité de mes lecteurs, que le poète a voulu de propos délibéré gâter sa pensée par un non-sens baroque, il faudra bien considérer le verset 3, Psaumes, VIII, comme un autre petit bloc errant dont il faut retrouver la carrière; on arrivera bientôt avec moi à la conviction qu'il s'enchâsse précisément dans la lacune béante que nous avons signalée plus haut entre les versets 7 et 8 du psaume VII. Mais, avant de ramener le fugitif au bercail, il est indispensable de commenter le verset 8 qui est gravement défiguré dans son second hémistiche, car le premier ne laisse rien à désirer, étant d'une clarté parfaite, héb. ועדת לאמים תסובבך, Sept. *καὶ συναγωγὴ λαῶν κυκλώσει σε*, V. *Et synagoga populorum circumdabit te;* Luther même, qui y met une allusion à la conversion des païens par la foi du Christ, traduit assez exactement : *dass sich die Leute wieder zu dir sammeln* « pour que les gens se réunissent autour de toi ».

Mais quel sens attribuer aux mots suivants : וְעָלֶיהָ לְמָרוֹם שׁוּבָה ? littéralement « et sur à la hauteur retourne » ? Les anciens font bonne mine à mauvais jeu et rendent avec une légère nuance : Sept. καὶ ὑπὲρ ταύτας εἰς ὕψος ἐπίστρεψον, V. *et propte hanc in altum regredere*, tandis que le traducteur protestant poursuit son idée en modifiant notablement le sens littéral : *und um derselben willen komme wieder empor*, « et à cause d'eux (des gens à convertir), élève-toi de nouveau » ; inutile d'insister sur un tel arbitraire.

Plus grave que les tentatives de traduction manquées est l'irrégularité de construction qu'affecte le texte universellement reçu. Partout où on le rencontre, l'impératif שׁוּבָה « retourne », qu'il soit accompagné ou non d'un vocatif tel que « Yahwé » ou « Israël », précède toujours son complément éventuel (Deutéronome, x, 36; II Samuel, xv, 2; Psaumes, cxxvi, 4; Isaïe, xliv, 22; Jérémie, xlv, 5; Osée, xiv, 2); il faudrait donc שׁוּבָה לְמָרוֹם, attendu que le mouvement de la phrase ne justifie nullement l'inversion. Cette considération rend, à mes yeux, la division du verset plus que suspecte, et je n'hésite pas un seul instant à rattacher le mot שׁוּבָה au verset suivant qui débute précisément par le nom divin יְהוָה qui le suit dans nombre d'autres passages bibliques; nous y reviendrons plus loin. Pour le moment il y a un fait sûr, c'est que, dans le texte primitif, le second hémistiche du verset 8 ne contenait que les deux mots וְעָלֶיהָ לְמָרוֹם, dont le suffixe du premier n'a aucune raison d'être et se corrige aisément en וְעָלֶיהָ, ce qui offre une phrase bien claire : « et tu es monté vers le lieu haut », c'est-à-dire « au ciel ». On verra tout à l'heure combien cette pensée répond exactement au sens de l'ensemble.

Envisageons maintenant le verset détaché de Psaumes, viii, 3; il se compose d'une phrase absolue מִפִּי עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז, suivie de deux membres de phrase explétifs : לְהָשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ et. La phrase est d'une clarté suprême : « Par la bouche des petits enfants à la mamelle tu as établi (ta) force, » c'est-à-dire : « Même les enfants qui sont à la mamelle connaissent et annoncent ta toute-puis-

[illegible] La même idée, mais exprimée moins poétiquement, [illegible] dans Psaumes, LXII, 12 : « Dieu l'a annoncé une fois [illegible] j'ai entendu deux fois, que la toute-puissance est à [illegible] ». Le premier subordonné du terme עֹז « puissance », savoir לִמְעַן צוֹרְרֶיךָ ne saurait signifier « contre tes adversaires », ce qui serait encore supportable, mais « à cause ou en faveur de tes adversaires », ce qui est insipide. La nécessité de voir dans le problématique לִמְעַן un terme parallèle à לְהוֹשִׁיבִיָּה, de même que צוֹרְרֶיךָ l'est manifestement à אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם, me conduit à lire לְכָעֵךְ « pour écraser », au lieu de לִמְעַן. Le verbe כָּעַךְ « serrer, écraser », au *paël*, est employé dans Ezéchiel, XXIII, 3, et est très fréquent dans l'hébreu talmudique et en araméen. Fait curieux, la corruption que nous venons de signaler a été déjà remarquée par Luzzato dans Ezechiel, XXIII, 21, sans qu'il lui soit venu à l'idée d'en profiter pour éclaircir notre passage. La seconde phrase subordonnée se passe de tout commentaire.

Ces explications préliminaires étant données, il reste à considérer le sens d'ensemble que nous obtenons par suite de l'encadrement de Psaumes, VIII, 3 entre les versets 7 et 8 de notre psaume. La besogne ne présente plus aucune difficulté ni aucun heurt dans la pensée. Le verset 7 ayant rappelé la promesse divine de faire justice sur la terre, demande dans les deux versets suivants pourquoi Dieu, dont la puissance est universellement connue, au moment même où la multitude des nations hostiles l'entoure pour le combattre, évite la bataille dont l'issue le couvrirait de gloire et se retire vers les hauts espaces du ciel. Voilà la terrible énigme dont le poète cherche anxieusement le mot, sans oser toutefois y insister trop, comme certains de ses collègues, de peur d'offenser Dieu par une importunité indécente.

9 Ainsi que je l'ai démontré ci-dessus, la leçon massorétique יְהוָה יָדִין עַמִּים, bien qu'attestée par les anciens : Sept. [illegible] κρίνει λαούς, V. *Dominus judicat populus*, disparaît devant la certitude de l'ordonnance יְהוָה שׁוּבָה « retourne, ô Yahvé »; il en résulte en même temps que יָדִין עַמִּים est altéré de וְדִין עַמִּים « et juge les peuples ». La partie finale

souffre de nouveau d'un malheureux accident qui accroche aux mots si clairs כצדקי וכתמי la préposition עלי qui n'y convient nullement. De là les versions boiteuses, Sept. *κατὰ τὴν δικαιοσύνην μου καὶ κατὰ τὴν ἀκακίαν μου ἐπ' ἐμοί*, V. *secundum justitiam meam et secundum innocentiam meam super me.* Luther a si bien senti l'embarras qu'il s'est décidé à ne tenir aucun compte de cette particule : *Richte mich, Herr, nach meiner Gerechtigkeit und Frömmigkeit.* Une seule issue s'ouvre devant nous, c'est, après avoir attaché à la fin de ce verset le י qui, dans le texte traditionnel, commence le verset suivant, de corriger le groupe עליי en ענני « exauce-moi »; c'est la conclusion naturelle de sa conscience irréprochable que l'auteur met en avant aux versets 4 et 5.

10. Tous les exégètes sans exception prennent יגמר au sens intransitif : Sept. *συντελεσθήτω δὴ πονηρία ἁμαρτωλῶν*, V. *consumetur nequitia peccatorum;* Luther, *Lass der Gottlosen Bosheit ein Ende werden.* Mais cette façon placide d'en finir avec l'iniquité humaine convient peu à l'état d'esprit d'un homme entouré d'ennemis mortels; elle est du reste contraire aux aspirations de vengeance exprimées sans ambages aux versets 16-17. Il faut entendre ici le verbe גמר dans le sens transitif de « achever, faire cesser, mettre fin » qu'il a le plus souvent et, par suite de la jonction du י au dernier vocable du verset précédent dont nous avons démontré la nécessité, lire גְּמָרֶנָּא רַע רשעים « fais cesser la malice des méchants (en les frappant dans ta colère) ». La phrase suivante והכון צדיק « et affermir le juste » ne présente pas de difficulté; le poète aurait aussi pu dire וכונן.

Plus douteuse est la fin du verset. Au lieu de l'ordonnance massorétique ובחן לבות וכליות אלהים צדיק, les anciens ont lu בחן לבות וכליות אלהים; de là Sept. : *ἐτάζων καρδίας καὶ νεφροὺς ὁ Θεός*, V. *scrutans corda et renes Deus.* Luther, après les rabbins, attribue au ו de la leçon reçue ובחן le sens de כי et traduit : *denn du, gerechter Gott, prüfest Herzen und Nieren* « car toi, Dieu juste, tu éprouves les cœurs et les reins ». C'est assez satisfaisant malgré l'absence du pronom אתה.

11. L'ordonnance massorétique terminant le verset pré-

cédent par צדיק et composant le premier hémistiche de ce verset par les mots כנני עַל אֱלֹהִים est sans conteste meilleure que la leçon צדק כנני עַל אֱלֹהִים = Sept. *δικαίᾳ ἡ βοήθειά μου παρὰ τοῦ Θεοῦ*, V. *justum adjutorium meum a Domino*: cependant la phrase hébraïque, exactement rendue par Luther : *Mein Schild ist bei Gott*, « mon bouclier est chez Dieu », ne satisfait guère, lors même qu'on lui donnerait le tour de : « mon bouclier (ou secours) est en Dieu ». Il me semble urgent de traduire : « mon bouclier (mon secours) incombe à Dieu »; עַל exprime souvent la nuance du devoir; le second hémistiche s'y rattache bien et se passe de commentaire.

12. Les mots אֱלֹהִים שׁפט צדיק ne signifient pas ici : « Dieu est un juge juste (Sept. et Vulg.) », mais « Dieu juge (rend justice au) juste »; cela suit de la considération du second hémistiche qui semble relever le personnage opposé, l'injuste.

Si je ne me trompe, la version des Septante : *καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος μὴ ὀργὴν ἐπάγων καθ' ἑκάστην ἡμέραν* = V. *fortis et patiens. Numquid irascitur per singulos dies?* ne vient pas tant de mots ajoutés au texte massorétique qui porte וְאֵל זֹעֵם בְּכָל־יוֹם, mais plutôt du mélange de deux versions dont l'une *καὶ ἰσχυρὸς ὀργὴν ἐπάγων* suit strictement la vocalisation reçue, tandis que l'autre paraît avoir imaginé la lecture וְאֵל וְלֹא זֹעֵם « patiente et ne te fâche pas » = *μακρόθυμος μὴ ὀργὴν ἐπάγων*; pour ce sens de הוּאַל, cf. Josué, VII, 7. Comme d'une part on ne peut guère penser à l'équation זעם אל = אל זעם « celui qui irrite Dieu », ni à insérer le mot רשע après זעם « et Dieu est irrité contre le méchant chaque jour », parce que le mot « Dieu » est de trop, il ne reste qu'à supposer la lecture וְאָלָה זֹעֵם בכל יום « et maudit soit celui qui l'irrite chaque jour »; la forme *qal* אָלָה se rencontre dans Juges, XVII, 2; elle donne aussi naissance au nom אָלָה « malédiction, imprécation, serment ». Fait remarquable, pendant que les versions anciennes, admises dans les églises grecque et romaine, trouvent dans ce passage la notion d'un Dieu clément et miséricordieux, Luther y met l'idée d'un Dieu toujours irrité : *und ein Gott der täglich dräuet*. Cette tendance à dénigrer la con-

ception de Dieu de l'ancienne Loi s'est développée dans le protestantisme beaucoup plus que chez les autres sectes chrétiennes.

18. Tous les exégètes ont accepté le fond de la leçon massorétique sans se douter de rien : Sept. ἐὰν μὴ ἐπιστραφῇτε, V. *nisi conversi fueritis*, comme s'il y avait תָּשׁוּבוּ; Luther, suivant plus strictement l'hébreu, traduit : *will man sich nicht bekehren*, « si l'on ne veut pas se convertir ». En réalité, cette annonce que le méchant peut échapper au châtiment s'il rentre dans la bonne voie tranche manifestement avec le ton général de notre psaume qui demande le châtiment immédiat des persécuteurs. Il me paraît indispensable de supposer dans les mots אִם לֹא יָשׁוּב l'altération très ancienne d'une phrase qui décrit les préparatifs faits par le méchant pour tuer le juste, préparatifs que vise également le reste du verset, car le sujet des deux verbes דָּרַךְ et יִלְטֹשׁ est certainement l'impie et non Dieu, comme l'avaient peut-être compris les Septante et la Vulgate. En tenant compte de la nature des lettres et appliquant la plus grande économie possible au sujet des corrections, je pense qu'au lieu de אִם לֹא יָשׁוּב le texte primitif devait porter quelque chose comme אֹהָלִים יָשַׁב « il s'établit (avec ses acolytes) dans des tentes (pour s'y embusquer) ». Cette restitution reçoit un fort appui par le psaume x, si apparenté au nôtre par le ton et les expressions et qui contient la phrase équivalente : יָשַׁב בְּמַאְרַב חֲצֵרִים (8) « il s'installe dans l'embuscade des habitations champêtres ».

Le reste du verset est clair : « caché dans l'embuscade, l'impie fourbit son épée, tend son arc et le met à point de tirer sur l'innocent qui passe par là. »

14. Avec la plupart des exégètes, il faut regarder ce verset comme la description de l'échec éprouvé par le méchant. C'est pour lui-même que ces instruments de mort sont faits et les flèches qu'il tire sur les innocents n'atteindront que ses complices.

15. Le verbe חָבַל, qui désigne d'ordinaire les douleurs de l'enfantement, exprime ici l'idée générale de « couver, concevoir »; ce développement du sens a son analogie dans le verbe latin *parturire*.

ša is-tu [10] an-ša me i vii šu [11] u vii ta-a-an [12] iš ta-ha-bi-in [13] kam-ka-bat-tum-ma [14] ú kam-ṣi-ru-ma [15] is te-me a-má-te-meš [16] ša u-šap par šàr en-ya [17] ša is-bu-ra-an ni [18] ú a-nu-ma [19] i-na-za ru-me

Verso.

[20] a-šàr šàr-ri [21] en-ya ša-it-ti-ya [22] ú šàr-ru i-di-ma [23] ú (?) mat-ki-meš-šu

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, soleil du ciel, il est dit ceci :

Moi, Šubandi, ton serviteur, poussière de tes pieds, nabot de tes chevaux, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, soleil du ciel, en me roulant de ventre et de dos.

J'ai écouté les paroles que le roi, mon seigneur, m'a envoyé dire, et maintenant je garde

Verso.

la place du roi, mon seigneur, qui est de mon ressort. Que le roi le sache aussi bien que son pays.

278 (B. M. 40).

TROISIÈME LETTRE DE ŠUBANDI AU ROI

Recto.

[1] a-na ǀ šàr en-ya an-mes-ya [2] an-par-ya an-par ša is-tu an-ša-me-i [3] um-ma ǀ šu-ba-an-di ni[t]-ka [4] ip-ri ša ir gir-mes-ka [5] lú-gu-zi ša ḫb kur-ra-ka [6] a-na ir gir-mes šàr en-ya [7] an-par ša is-tu an-ša-me-i [8] vii ú vii ta-a-an [9] lu-u is-ta-ha-bi-in [10] kam-ka-bat-tum-ma [11] ú kam zu-'-ru-ma . . [12] i-nu-ma ša bar šàr en-ya [13] . ka . . [14] šàr be-ni . . . [15] . an . e . . . [16] ša . . nu-kur . [17] nit šàr i-iq-bi [18] šàr be-ni-ya a-na . [19] a nu-ma i-dan . . [20] a-na [illegible]

Verso.

[21] mat šàr i-nu-ma [22] mar-za-ku ma-gal ú [23] al-lu-u uš-ši-ir-ti [24] nit šàr ša it-ti-ya [25] a-na su-ta-ši . . [26] ú a-na da-ga-al [27] a-na šàr an-par is-tu an-ša-me-i [28] al-lu-u ti-di be-ni-ya [29] a-nu-ma ša ar . [30] er-ḫal ki-meš-ka ú [31] . . u ma-as ?) ka-sa-di ka [32] . . . meš i-sa-ti [33] . . . ma [34] . . . a-na ki . [35] . . . ú . .

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, soleil du ciel, il est dit ceci

Moi, Šubandi, ton serviteur, poussière de tes pieds, nabot de tes chevaux, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, soleil du ciel, en me roulant de ventre et de dos.

Le roi, mon seigneur, m'envoie dire. . . . le roi, mon seigneur. . . . ennemi, Abdi-Milki (?); a dit le roi, mon seigneur à [moi?] Voici. . . pour garder

Verso.

le pays du roi, je suis trop malade; j'ai donné cela (?) à lire à (?) Abdi-Milki. . . . et pour voir. . . . au roi, soleil du ciel. Sache cela (?) mon seigneur; voici. . . . les villes. . . . à ton arrivée. . . feu. . . à. . . .

279 (B. M. 41).

LETTRE DES HABITANTS DE DUNIP AU ROI

Recto.

[1] a-na šàr mat-ki mi-iṣ-ri be-li-ni [2] um-ma tur-mes er du-ni-ip ki lu-ut-ka-ma [3] a-na muh-ka lu-u šul-mu [4] ù a-na gìr-mes be-li-ni am-kut [5] be-li um-ma er-du-ni-ip lú-uṭ-ka iq-ta-bi [6] er du-ni-ip ki ma-an-nu i-na pa-na-nu-um [7] u-us-ta-bu-šu la u-us-ta-bu-su-u [8] ¶ mu-na-ah-bi-ir-ya ⸗ am-ma-ti ša-ni-tam [9] an-mes-su ù . mu-ta-as-su ⸗ na-ap-ri il la-an [10] sa šàr mat-ki mi-iṣ-ri be-li-ni i-na er-du-ni-ip-ki as-bu-nim [11] ù li-is-al-su-nu be-li-ni la-be-ru-te-šu ⸗ am-ma-ti [12] ù i-nu-ma mi-ni-i-nu sa la be-li-ni šàr mat-mi-iṣ-ri ki [13] ù i-na an-na xx mu-šàr-mes a-na šàr be-li-ni ni-is-tap-ru [14] ù lú-mes tur-kin-ri-ni a-na šàr be-li-ni as-bu-nim [15] ù i-na an-na be-li-ni ya-ki an-im [16] a-na šàr be-li-ni ni-ir-ri-iš-šu-nim [17] ù li-id-din-šu be-li-ni [18] ù be-li ya-ki an-im šàr mat-ki mi-iṣ-ri ki [19] id-din ù a-na mi-nim šàr-ru be-li-ni [20] i-na ha-ran-ni i-ta-ar-ra-as-šu [21] ù i-na-an-na ¶ a-zi-ra lú-uṭ-ka [22] lú-nu iz-šar-ka i-še-im-me-su-nu [23] ù i-na mat-ki ha-at-at-ki [24] uam-šàr-ra tum-ik-su-ud-su-nu [25] ù i-nu-ma šab-mes-su ù iṣ-kil-ḫat-mes-šu [26] ih-ru-nim-mi

Verso.

[27] ù ni-i-nu ¶ a-zi-ra [28] ki-i-ma . er ni-i-ki i-ib-bu uš-šu-nu [29] sum-ma ni-i-nu-ma ga-a-la-nu [30] ù šàr-mat-ki mi-iṣ-ri i-ga-al mi [31] as-sum a-mà-te-mes an-ni-tum ša i-ib-bu-su-nu [32] ¶ a-zi-ra i-nu-ma-mi kam-su-ta [33] a-na muh-hi be-li-ni li mà-as-sir-ru [34] ù i-nu-ma-mi ¶ a-zi-ra er-ṣu-nu-ri ki i-ru-bu [35] ù i-te-bu-us-šu-nu ¶ a-zi-ra [36] sa lib-bi-su i-na bit-ti [37] sa šàr-ri be-li-ni ù as-sum a-mà-te-mes [38] an-tum be-li-ni i-ga-al-mi [39] ù i-na-an-na er-du-ni-ip-ki [40] er-ka i-ba-ak-ki [41] ù ti-ma-te-mes-su i-la-ak [42] ù za-ba-ti-šu ša kam-šu-nu-ni ya-nu-um [43] ni-i-nu-ma a-na šàr be-li šàr mat-ki mi-iṣ-ri [44] a-na xx mu-šar-mes ni-is-tab-ru [45] ù a-mà-at sa be-li-ni [46] ¶ en a-na muh-hi-ni la i-kas-sa ad-nu (?)

TRADUCTION

Recto

Au roi du pays d'Égypte, notre seigneur, il est dit ceci :

Nous, enfants de la ville de Dunip, tes serviteurs, nous présentons nos salutations à notre seigneur et nous nous jetons à ses pieds.

Seigneur, (il est dit) ceci :

La ville de Dunip, ta servante, dit : Qui a distingué autrefois la ville de Dunip, n'est-ce pas Manahbirya qui l'a distinguée? Dès lors (?) les dieux et la statue du roi d'Égypte, notre seigneur, sont restés dans la ville de Dunip. Que notre seigneur consulte les archives du temps (?) si nous n'appartenons pas à notre seigneur, roi d'Égypte. Nous avons déjà envoyé xx lettres au roi, notre seigneur, et nos messagers sont restés chez notre seigneur. Dernièrement, nous avons expédié Yaki-Adda auprès du roi, notre seigneur, afin qu'il lui remette (notre lettre) et le sieur Yaki-Adda la lui a remise; pourquoi donc le roi, notre seigneur, lui a-t-il fait reprendre le chemin (sans réponse)? Maintenant, Azira, ton serviteur, ton jardinier (?) a entendu ces faits et introduit des armes (?) dans le pays de Hatté, de façon que celui ci assemble déjà ses guerriers et ses chars,

Verso.

et Azira agira avec nous comme (il a agi avec) la ville de Ni. Si nous en parlons, c'est que notre seigneur le roi d'Égypte a parlé des actes commis par Azira, que celui-ci a (levé ?) la main sur notre seigneur; qu'il le relâche. Notre seigneur nous a aussi dit que Azira est entré dans la ville de Ṣumur et qu'il a fait tout ce qu'il a voulu dans la maison du roi notre seigneur.

Maintenant, la ville de Dunip, ta ville, pleure, ses larmes coulent et il n'y a personne pour nous aider. Nous avons déjà écrit vingt lettres au roi seigneur, roi du pays d'Égypte, et pas une seule réponse ne nous est parvenue de la part de notre seigneur.

280 (B. M. 42).

LETTRE DES HABITANTS D'IRQATA AU ROI

Recto.

[1] dub-bi an-nu-u dub-bi [2] er ir-qa-ta a-na šâr-ri [3] en-nu um-ma er ir-qa-ta [4] ù lû-meš si-še-ti-si [5] a-na gìr-meš šâr-ri en-nu [6] vii šû vii ta-an-ni an-ku-ut [7] a-na en-nu an-par um-ma [8] er ir-qa-ta i-na lib-bi [9] šâr en i-nu-ma ni-na-za-ru [10] er ir-qa tu a-na ka . [11] i-nu-ma i-mâ-si-ra šâr [12] en-nu ! ab-bi-ba-a [13] i-iq-bi a-na ya-si-nu [14] um-ma šâr . za-ru-mi [15] er ir-qa-ta tur . [16] lû-ša-ri šâr-ri [17] tu-ba-u-šu-nu [18] er ir-qa-ta tu-ba-u [19] ki-ta a-na šâr-ri [20] i-nu-ma na-ad-nu [21] xx . ma-ri . [22] xxx Ib-kur-ra-mes iz . . . . .

Verso.

[23] i-na lib-bi er ir-qa-ta [24] i-nu-ma ka-si-id [25] dub-bi šar a-na ša . . [26] mat-ša-an-ku lû meš er [27] šar-ri i-ti-ib . [28] nu-kur it-ti-nu a-na šar [29] en-nu lû ša ti-eš-ta-bar [30] muh-nu a-di ni-na-za-ru-nu [31] i-eš-mi šar-ru en-nu [32] a-mi-te nit-meš su-ti-šu [33] û ya-di na gar-ba [34] a-na nit-su û ti-da-ga-lu [35] lû-mes a-ya bu-nu û [36] ti-ka-lu ip-ra ša-ri [37] šar-ri u-ul ti-na-mu-us [38] iš-tu mu-hi-nu [39] a-bu-la nu-u-du-lu a-na [40] ka-ša-di ša-ri [41] šar a-na ya-si-nu [42] ga-ag nu-kur muh nu [43] ma-gal ma-gal

TRADUCTION

Recto.

Cette tablette, tablette de la ville d'Irqata, (annonce) au roi, notre seigneur, ce qui suit :

Nous, habitants de la ville d'Irqata et le reste (de la population), nous nous jetons sept et sept fois aux pieds du roi, notre seigneur.

A notre seigneur, le soleil, (il est dit) ceci :

La ville d'Irqata est dans le cœur du roi. Nous gardons cette ville qui appartient au roi. . . Le roi nous a envoyé Abbiha, qui nous a dit ainsi : Le roi. . . . la ville d'Irqata, le fils. . . . homme de la porte du roi. . . les cherchera (?). . . la ville d'Irqata. . . demande justice au roi.

Lorsqu'on a donné. . . enfants. . . XXX chevaux. . .

Verso.

Dans l'intérieur de la ville d'Irqata. Lorsque arriva. . . la tablette du roi. . . le pays de Šanqu, les hommes de la ville. . . roi. . . hostile avec nous; l'homme que tu envoies vers nous pour que nous gardions. . . écoute, roi, notre seigneur, les paroles de ces hommes et qu'il donne des vivres à ses serviteurs; nos ennemis le verront et ils mangeront la poussière de la porte (s')ils ne s'en vont pas de chez nous. Nous avons fermé la porte (de la ville) jusqu'à ce que le roi arrive auprès de nous. Les forces de l'ennemi qui nous attaque sont immenses.

281 (B. M. 43).

LETTRE D'UN INCONNU AU ROI

Recto.

[1] . . mau(?)-di-me . . . . [2] . ša i-na er a . . . . [3] ib-kur-ra-meš-su û iš-kil-+bat-su . . . [4] a-na lû-meš sa-gaz û la-a ta . . [5] a-na šar en-ya ú me-ya-te a-na ku u [6] nit a na ya-si ya a-na-me šar gab-bu [7] a-mur-ma ? bi-ri-da-as-pi ip-ša an-na [8] û i-an ?)-na-mu-us er i-nu-am-ma muh ya [9] û i-du-ni ka gal a-na egir-ya [10] ú i-el-ki iš-kil-+bat-mes i-na er aš-tar-te [11] û i-di-en-su-ni a-na lû-mes sa-gaz [12] û la-a

i-di en-šu ni a-na šàr en ya [13] ù-mur-ma šàr er bu-uṣ-ru-na [14] ù šàr er ha lu-un-ni ù te-pa-šu [15] nu-kur-ta it-ti ǂ bi-ri-da-aš-pi [16] a-na muh-ya ù te-iq-bu-na [17] al-ka-am-mi nu-du-uk ǂ nam-ya-mà-za [18] ù la-a ni mà-aš-ši-ru-šu a-na [19] . . še ù i-pa-ṭar a-na-ku iš-tu [20] . . . nu ù iz zi-iz i-na [21] . . . er di-maš-qa i-nu-ma [22] . . . i ur-ru-du

Verso.

[23] . . . . iq-bu . [24] . . . . te-ni-nu . [25] ù a-na-ku iq-bu uIt-šàr mat mi-iṣ-ri [26] a-na-ku ù i-la-ak ǂ ar-za-pi-yà [27] a-na er gi-iz-za ù i-al-qa [28] ṣab-meš ǂ a-zi . ù iṣ-ba-at [29] er-sa-ad-du ù i-di-en-si a-na [30] lù meš sa gaz ù la-a ya di-en-si [31] a-na šàr en-ya ù a mur ǂ i-ta-ak-ka ma [32] hu-li-iq mat-gi-iz-za ù a-nu-u [33] ǂ ar-za-pi-yà qa-du ǂ bi-ri-da aš-pi [34] i ha li ku mat a-bi-tam [35] ù li-pa-qa ad mat-ki-šu šàr la-a-me [36] . be-ku-ši lù-meš na-ak ru-tu [37] i-nu-ma šis-meš ya nu-kur-tu a-na ya-si ya [38] a-na-ku i-na-za-ru er-ku-me-di er šàr [39] en-ya ù lu-u ut-tir-(?)-si šàr a-na uIt [40] . si-zi-ib uIt-su šàr [41] . . . te-da-ga lu šàr-meš [42] . . . lù-meš mat a-bi . . . . [43] . . a-ta-mar ṣab-meš bi-ta-te

TRADUCTION

Recto.

. . . . qui est dans la ville d'A. . . ses chevaux et ses chars aux brigands et tu ne. . . . au roi, mon seigneur, et tout ce que je possède (?), moi, serviteur, est au roi.

Regarde, Biridaspi a commis un crime. Il a soulevé (?) la ville de Iuuamua contre moi et en a fermé la grande porte derrière moi; il a pris des chars dans la ville d'Astarté et les a livrés aux brigands au lieu de les livrer au roi, mon seigneur.

Regarde, le roi de la ville de Buṣruna et le roi de la ville de Halunni sont ennemis de Biridaspi et ils m'ont dit : Allons, tuons Namyamdza et ne l'envoyons pas au. . . et moi je me suis séparé d'eux et je reste à. . . la ville de Dimaśqa que. . . . service. . .

Verso.

. . . il a dit. . . nous (?) . . et moi j'ai dit : Je suis le serviteur du roi d'Égypte. Arzpiya partit pour la ville de Gizza et prit les guerriers d'Azi[ra] et s'empara de la ville de Šaddou, qu'il a livrée aux brigands et non au roi, mon seigneur.

Regarde, Itakkama ruine la ville de Gizza et cet Arzapiya, avec Biridaspi, ont dévasté le pays d'Abitam. Que le roi se souvienne de son pays; qu'il n'oublie (?) pas que mes frères me traitent en ennemi. Je garde la ville de Kumedi, ville du roi, mon seigneur. Que le roi envoie une réponse à son serviteur. . et il sauvera son serviteur. . . voient les rois. . . les hommes d'Abi[tam]. . . je verrai les archers. . . .

282 (B. M. 44).

SUITE D'UNE LETTRE AU ROI

Recto.

[1] ša-ni tam mi-nu nu-kur-tum [2] . šăr u-ul ‖ ha-yă-a [3] . . la-a ti-ru-bu-na [4] iṣ-mă-meš lû-meš-mi-lim a-na [5] mat a-har-ri û da-ku [6] ‖ nît a-ši-ir ta i-nu-ma [7] ya-nu qi (?) a-na ša-šu-nu [8] û ya-nu tak(?)-za mat šal-ud-mar (?) ⟍ bu-bu-mar [9] a-na ša-su a-na na-da-ni [10] uš-šam ṣa a-na mat mi-ta-na [11] ša ni tam iṣ-mă-meš ša ba-ni [12] i-zi-ba muh-ya u-ul [13] lû-meš er ar-mă-da [14] û al-la-šu-nu i-na-na [15] it-ti-ka za bat iṣ-mă-meš [16] lû meš er ar-mă-da [17] ša-u i-ba-su i-na [18] mat mi-iṣ-ri ša-ni-tam i-nu-ma [19] ya-aq bu ‖ ha-yă-a . [20] . . . me šum-ma la . [21] . ni-nu a-na mat a-har-ri

Verso.

[22] . . ba-ku-na [23] . . šăr-ri û lû-meš [24] er zi-du-na û lû-meš [25] er be-ru-ta a-na ma-an-ni [26] er-mes an-nu-tu u-ul a-na šăr [27] šu-ku-un ‖ lû i-na lib bi [28] er û la i-di-en iz-mă [29] mat a-har-ri û da-ku [30] ‖ nît-a-ši-ir-ta šăr eš-ta-kan-šu [31] muh-šu-nu u-ul šu-nu [32] ya-aq-bi šăr a-na ni er-mes [33] û iṣ-mă lû-meš-mi-lim [34] û la-a ti-la-ku a-na [35] mat a-har-ri û za-bat ‖ nît-a-ši-ir-ta [36] û i-di-en a-na [37] ka tam û li-ma-ad [38] a-mă-te nît ki-it-ti-ka

TRADUCTION

Recto.

Puis, quelle hostilité. . . roi, non Hayâ. . . si étaient (?) entrés les vaisseaux et les hommes dans la Phénicie et (s'ils avaient ?) tué Abd-Asirta, qu'il n'y a pas de. . . à eux et il n'y a pas. . . pour leur donner, j'ai expédié (?) au pays de Mitani.

Puis, il m'a chargé des vaisseaux en construction (?); les hommes d'Arwada n'y sont pas et leur *alla* est actuellement près de toi. Retiens (?) les vaisseaux des hommes d'Arwada qui sont en Égypte.

Puis, Haya a dit. . . si ne. . . à la Phénicie. . . .

Verso.

. . . nous pleurons (?). . . roi, et les hommes de la ville de Ziduna et ceux de la ville de Beruta; à qui sont ces villes? N'est ce pas au roi? Place un homme dans chaque ville et ne livre (?) pas les vaisseaux de la Phénicie. Que le roi tue (?) Abd Asirta qu'il leur a préposé et non eux. Que le roi mande (?) à ces trois villes des vaisseaux et des hommes (à lui), afin qu'ils n'aillent pas en Phenicie. Fais prendre (?) Abd-Asirta et qu'il soit livré dans (ta) main. Réfléchis aux paroles de son fidèle serviteur.

283 (B. M. 45).

LETTRE DE LA VILLE DE GULA AU ROI

Recto.

[1] a-na šâr en-ya . . [2] um-ma au ra . . . [3] um-ma gu-la . . . [4] gir-meš au-par . . . 5 la-a ta-ku-ul . . . [6] er-ka û er a bu-ti [7] iš-tu da-ri-ti sa-ni tam a-mur [8] er-gu la ki-ma mau-ku-ta ki-na-na [9] er gu-la a-na šâr en-ya [10] la-a ta-ku-ul a-na a-me ma-ri-šu [11] û i-bu-us ki ma lib-šu i-na [12] mat-mat-meš šâr-ri a-mur ar-na ša [13] a . . as ‖ a-zi-ru i-na šâr-ri [14] . . šâr-mat am-mi-ya û [15] . . da-ta û šâr mat-ni [16] . . de šâr en-ya û [17] . . mes ra pa . ša [18] . . . i-na-au-na i-ba-u [19] . . . ar i-na šâr ša-ni-tam [20] . . . ru i-qu-bu [21] . . . . er-gu-la [22] . . . . sa i-bi-iš [23] . . . . pi-tam (?) [24] . . . . za-ar

Verso.

[25] . . . . en-ya [26] . . tu-ka-la-at [27] . . par(?)-ra-ki û la a [28] . . û mi-im-ma i-na ša-šu-nu [29] . . ma û i-di šâr en [30] . . nit-ki-ti-šu û i [31] is-si-ra ma-za-ar ta ina [32] er-su xxx lû-meš û xl lû-meš a-di [33] er gub-la a ya-as-ku un šâr lib-šu [34] i-na mi-im-mi ša i-is-si-ru [35] ‖ a zi-ru a-na ša-šu mi-im-mu [36] ša i-is-si-ru a-mâ-ti šu-mu ⟍ ru [37] û mi-im ‖ ha za-ni šâr [38] ša da-ak i-is-si-ru a na ka-ta a-mur ‖ a-zi-ru [40] ar šâr en-ya

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, [il est dit] ceci : Ra. . . ce qui suit :

[Moi], Gula. . . pieds du seigneur soleil. . . . tu ne peux pas (?). . . ta ville et celle de tes pères. . . depuis longtemps.

Puis, regarde, la ville de Gula prend l'attitude de celui qui se jette aux pieds du roi, mon seigneur, et ne peut pas recevoir ses enfants et agir comme elle veut dans le pays du roi.

Regarde le crime qu'a commis Azira le contre roi. . . le roi du pays d'Ammiya et le roi du paye de Ni. . . l'officier du roi, mon seigneur. . . maintenant a cherché. . . près du roi.

Puis. . . a dit. . . la ville de Gula. . . qu'il a fait. . . .

Verso.

. . . garde. . . mon seigneur. . . tu peux (?). . . et ne. . . rien chez eux. . . sache le roi, mon seigneur. . son fidèle serviteur et qu'il envoie des gardiens dans sa ville, xxx ou xl hommes. Qu'il ne fasse pas attention (?) à la ville de Gubla, ni (?) à tout ce que Azira lui a envoyé dire, à tout ce qu'il a dit des affaires de Šumuru et à tout ce qu'il t'a rapporté au sujet des gardiens du roi qu'il a tués (?). Regarde, Aziru est un ennemi (?) du roi, mon seigneur.

284 (B. M. 46).

LETTRE D'UN INCONNU AU ROI

Recto.

[1] a-na gîr-bi šâr en-ya [2] vii û vii am-ku-ut [3] a-mur-mi ni-e nu e ba-ša [4] a-na mat-am-ki er hal-zun šâr en-ya [5] û a-li-uk ‖ e-da [kam] [6] lû mat-ki-in-za a-na pa-ni [7] . mat-ba-at-ta [8] a-na li-qa-at er hal-zun šâr en-ya

Verso.

[10] . . ta(?)-a . . . [11] û ni-bu-uš er hal-zun [12] šâr en-ya an-ya an-par-ya [13] û ni-ša-ab [14] ša-na er hal-zun šâr en-ya

TRADUCTION

Recto.

. . . . je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Regarde, je suis préposé (?) au pays de Am et aux villes du roi, mon seigneur. Eda[kama], homme du pays de Kinza, s'est présenté au roi du pays de Hatta pour que celui-ci s'emparât des villes du roi, mon seigneur.

Verso.

. . . et nous reconstruirons les villes du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, et nous repeuplerons les villes du roi, mon seigneur.

285 (B. M. 47).

PREMIÈRE LETTRE D'ABD-KARŠI AU ROI

Recto.

[1] a-na šâr en-ya [2] ki-bi-ma [3] um-ma šâr er ha-zu-ri-ki [4] a-na gîr-zun en-ya am-ku-ut [5] a-mur-me a-na-ku na-az-ra-ti er [6] hal-zun-ni šâr en-ya [7] a-di ka-šâ-di en-ya [8] û e-nu-ma iš-te-me a-mâ te-meš ka . . [9] an-nu-tam û a-zi-ti an-par an-ya . . [10] û ki-mâ (?) ša-ma-mu(?) ti ain-ri [11] û el-la-ti ‖ ya za at sa \ li-mu (?) . . [12] û an-meš-nu ib-bal-šu [13] an-ya-ši û a-nu-ma šu-ši-ra-ti [14] gab-ba a-di ka-sa-di šâr en ya [15] a-mur me i-nu ma i-ik-šu-du [16] . . tur-ši-ip-ri-ka [17] . . en ma-gal [18] . . en-ya ri-is-te . [19] . . ya ma-la pi . .

Verso.

[20] . ni-tab u . . . [21] er ha zu(?) . . . . [22] û ni-nu ni . . . . [23] [aš]-šum mat . . . . [24] û gab-ba . . . . [25] i-nu-ma ki . . . . [26] ša-ni-tam a-mur . . . [27] û ri-ya . . . [28] qa-du sab-meš . . . .

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, roi (?) de Hazura, je me jette aux pieds de mon seigneur.

Regarde, je garde les villes du roi, mon seigneur, jusqu'à l'arrivée de mon seigneur, mon dieu. . . Lorsque j'ai entendu tes paroles . . . et la splendeur du soleil, mon dieu, brille comme le ciel, que l'armée est sortie en paix, (j'ai dit que ?) les dieux le conduisent vers moi. Et maintenant, j'ai tout expédié, jusqu'à l'arrivée du roi, mon seigneur.

Regarde, voici. . . ton messager est arrivé et je m'en suis beaucoup réjoui. Mon seigneur, la joie (?). . . mon. . . autant que. . .

Verso.

. . . . la ville de Hazura. . . et nous. . . au sujet du pays. . . et tout . . . que. . .; puis, regarde. . . aussi. . . avec les guerriers. . .

286 (B. M. 48).

DEUXIÈME LETTRE D'ABD-KARŠI AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šăr-ri en-ya [2] ki-bī-ma [3] um-ma ‖ nīt-kar-ši [4] šū er-ha-zu-ra nīt-ka [5] a-na ‖ gir-zun-bi [6] ‖ šăr-ri en-ya [7] vii ū vii ta-a-an [8] a-na gir-zun-bi ‖ šăr-ri en-ya [9] am-ku-ut-mi [10] a-mur-mi a-na ku nīt-di [11] ša ki-it-ti [12] ‖ šăr-ri en-ya ū [13] a-nu-um-mi [14] i-na za-ru um mi [15] er ha-zu-ra-ki [16] qa-du er-hal-zun-ni-ši [17] ša ‖ šăr-ri en-ya [18] ū li-ih-sū-uš-mi [19] ‖ ya-az-ku-ur-mi

Verso.

[20] šăr-ri en-ya [21] mi-im-ma ša [22] en-ni-bū-uš-mi [23] muh-er ha-zu-ra-ki [24] er-ki-ka ū [25] muh-nīt-ka

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Abd Karši, homme de la ville de Hazura, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Regarde, je suis le fidèle serviteur du roi, mon seigneur. Voici, je garde la ville de Hazura avec les (autres) villes du roi, mon seigneur, et que le roi, mon seigneur, remarque tout ce qui a été fait au sujet de Hazura, ta ville, et de ton serviteur.

287 (B. M. 49).

PREMIÈRE LETTRE DE YAPAHI AU ROI

Recto.

[1] a-na šàr en-ya an-meš-ya [2] an par-ya an-par ša iš-tu [3] an-sa-me um-ma ʾ ya-pa-hi [4] lu ša er-gaz-ri-ki [5] warad-ka ip-ri ša gìr-meš- [6] lú gu-zi ib-kur-ra-meš-ka [7] a na u gìr-meš šàr en-ya [8] an-meš-ya an-par ya an-par [9] ša iš-tu an-sa me vii šu [10] ù vii ta-a-an lu-u am-kut-ma [11] ka-bat-tum ù ṣi-ru-ma [12] iš-ti-me a-mā-te-meš [13] lú tur-ši-ip ri ša šàr [14] en-ya ma-gal ma-gal [15] ù li-im-li-ik šàr en ya [16] an-par ša iš-tu an-sa-me [17] a-na mat-ki-šu a-nu-ma [18] da-an-nu lú sa-gaz meš [19] muh-nu ù uš-ši-ra [20] qa-at-šu šàr en-ya [21] it-ti-ya ù lu-u

Verso.

[22] pi-it-ra šàr en-ya [23] iš-tu qa-at [24] lú sa-gaz-meš la-a [25] tu-ga-me-ru-nu [26] lu sa-gaz-meš-tum

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, soleil du ciel, (il est dit) ceci :

Moi, Yapahi, homme de la ville de Gazri, ton serviteur, poussière de tes pieds, nabot de tes chevaux, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, soleil du ciel, en me roulant de ventre et de dos.

J'ai écouté les paroles du messager du roi, mon seigneur, avec beaucoup d'attention. Que le roi, mon seigneur, soleil du ciel, pense à son pays, parce que les forces des brigands sont contre nous. Que le roi, mon seigneur, me tende la main et

Verso.

que le roi, mon seigneur, me délivre de la main des brigands afin que les brigands ne nous anéantissent pas.

288 (B. M. 50).

DEUXIÈME LETTRE DE YAPAHI AU ROI

Recto.

[1] a-na ʾ šàr en-ya an-meš-ya [2] an-ṣab-ya an-ṣab šá [3] iš-tu an-sa-me-i [4] um-ma ʾ ya pa-hi lu ša [5] er ga-az-ri ki [6] nit-ka ip ri ša [7] u gir meš-ka lú gar-tab-bi [8] ša ib-kur-ra ka [9] a na u gir-meš šàr en-ya [10] an-ṣab ša iš-tu sa-me-i [11] vii šu u vii ta-a-an [12] lu-u iš-ta-ha-hi in [13] ka-bat-tum-ma ù [14] ṣir-ru-ma u me-ma [15] ša i-qa-ab-bi [16] šàr en-ya a-na ya-ši [17] iš-ti-me ma-gal ma-gal [18] nit šàr a-na-ku

Verso.

[19] ip-ri-ša ii gìr-meš-ka [20] li-il-ma-ad-šăr [21] en-ya i-nu-ma [22] lú šiš-ya tur-tur [23] na-ka-ar iš-tu [24] ya-si ù i-ru-ub [25] a-na er mu-[ru]-ha-zi [26] u na-da-an ii qa-šu [27] a-na lu-sa-gaz-meš-ki [28] ù a-nu-ma i-na-an-na [29] nu-gur-tum muh-ya [30] ù mi-lik a-na mat-ka [31] li-iš-bu-ra en-ya [32] a-na lú ra-bi-zi-šu [33] muh ǀ bit an-nu-u

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, soleil du ciel, (il est dit) ainsi :

Moi, Yapahi, homme de la ville de Gazri, ton serviteur, poussière de tes pieds, nabot de tes chevaux, je me roule de ventre et de dos sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, soleil du ciel. Tout ce que le roi mon seigneur m'a dit, je l'ai écouté avec la plus grande attention ; je suis le serviteur du roi,

Verso.

la poussière de tes pieds. Apprenne le roi mon seigneur que mon frère cadet est devenu mon ennemi, qu'il est entré dans la ville de Murubazi et qu'il s'est mis d'accord avec les brigands, et voici maintenant que les ennemis me serrent de près. Que mon seigneur pense à son pays et qu'il envoie ses officiers contre (?) cette maison.

289 (B. M. 51).

TROISIÈME LETTRE DE YAPAHI AU ROI

Recto.

[1] a-na ǀ šăr en-ya an-meš-ya [2] an-par-ya ki-bi-ma [3] um-ma ya-pa-hi nîț-ka-ma [4] ip-ri-ša ii gìr-meš-ka [5] a-na gìr-meš šăr en-ya [6] an-meš-ya an par-ya vii šu [7] vii ta-a-an am ku-ut [8] mi-im-ma ša qa-ba [9] šăr en-ya a-na ya-si [10] iš-te-mi šu ma-gal [11] ši-ṣab-iš ša-ni-tam u [12] en-ni-ib-sa-te [13] kima ri-ki-al ⟍ zi-ri [14] hu-bu-ul-li [15] iš-tu qa-at

Verso.

[16] lú-meš-mat te-meš [17] ù a-nu-ma iš-te-mi [18] šap-ri ša šăr hi-ga-ta [19] ù it-ta-za-at [20] a-na ya-si u pa-ši-ih [21] lib-bi-ya ma-gal

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci :

Moi, Yapahi, ton serviteur, poussiere de tes pieds, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

Tout ce que le roi, mon seigneur, m'a ordonné, je l'ai écouté avec attention et bonheur.

Puis, nous (?) avons exécuté d'après . . . les gages de la main

Verso.

des hommes.

Voici, j'ai écouté l'ordre du roi bienveillant qui m'a agréablement surpris et beaucoup réjoui le cœur. *(A suivre.)*

Les Deux Inscriptions hétéennes de Zindjirlî

(*Suite et fin*)[1].

IV

La Mythologie hétéenne.

Jusqu'à ces dernières années, nos connaissances de l'ancienne religion de la Syrie septentrionale se réduisaient à des hypothèses qui réfléchissent les incertitudes relatives à la race et à la langue qui dominaient dans ce pays. La découverte des inscriptions de Zindjirlî, en même temps qu'elle a résolu définitivement les problèmes ethnographique et linguistique en faveur du sémitisme et plus spécialement de l'hébréo-phénicisme, nous a fourni pour la première fois un document authentique pour la religion de ces fameux Hétéens qui ne présentaient naguère à notre esprit qu'une ombre bien pâle et sans contours saisissables.

Les nouvelles données religieuses qui y sont contenues se rapportent aussi bien aux divinités adorées dans le pays qu'aux croyances populaires touchant l'état de l'âme après la mort. Nous traiterons séparément ces deux sujets mythologiques sous les désignations concises de *Panthéon* et *Eschatologie*.

1. — Panthéon.

Les inscriptions hétéennes offrent à plusieurs reprises des noms propres de divinités dont les uns étaient connus par ailleurs, les autres totalement inconnus jusqu'alors. Ces divinités jouissaient d'un culte général et portaient le titre de אלהן (H. 2) « nos dieux »; c'étaient visiblement des dieux de premier ordre, ayant à côté d'eux de nombreuses divinités de puissance égale ou inférieure que les auteurs entendent par

1. Voir année 1893, p. 138-167, 218-258 et 319 336.

l'épithète וכל אלהי יארי (Bar. 22) « et tous les autres dieux de Ya'dî ». Les divinités mentionnées nominalement appartiennent toutes au sexe masculin, mais c'est là, sans aucun doute, l'effet d'un simple hasard, car les lettres d'El-Amarna, comme les annales assyriennes, connaissent dans le Hatti une ville du nom significatif *Istarâti* (= עַשְׁתָּרוֹת) « les déesses ». Nous sommes encore trop peu familiers avec la mythologie sémitique en général pour pouvoir nous rendre compte des conditions qui exigeaient, dans un cas donné, l'invocation d'une divinité de préférence à une autre. Voici la liste de ces dieux, suivie de quelques remarques indispensables :

1° *Hadad* (הדד). Il figure quatre fois en tête de l'énumération (II. 2, 11, 18; Bar. 22) et le plus souvent seul à l'exclusion des autres, circonstances qui le caractérisent comme un dieu suprême, et, en effet, il a conservé ce haut rang jusqu'à l'époque gréco-romaine où Philon de Byblos le nomme Ἀδωδος βασιλεὺς θεῶν « Hadad, roi des dieux ». La prononciation Ἀδωδ(ος) pour Ἀδαδ(ος) est phénicienne; cela prouve que la suprématie de ce dieu était aussi reconnue en Phénicie, malgré les divinités locales des grandes métropoles comme Tyr, Sidon et Byblos. Pour la Syrie méridionale, nous avons le témoignage des noms d'homme iduméens הֲדַד (Genèse, xxxvi, 36) ou אֲדַד (I Rois, xi, 14, 17), et probablement aussi בֶּדַד (Genèse, *l. c.*) contracté de אֲבִי־הֲדַד; de même בִּלְדַד (Job, ii, 11). Enfin, pour la Syrie moyenne, nous avons le nom peu précis de « Hadad-rimmon » הֲדַדְרִמּוֹן (Zacharie, xii, 11) dans la vallée de Meguiddô. Je fais abstraction du nom du roi de Damas, Ben-Hadad, בֶּן־הֲדַד (II Rois, vi, 24), parce que la lecture בן־הדר admise par les Septante (υἱὸς Ἀδερ) semble se confirmer par la forme assyrienne *Bin-idri*. Plus certain est le nom de הדדעזר « Hadad est secours » (II Samuel, viii, 3) qui se lit sur une intaille araméenne de l'époque perse (*C. I. S.*, II, 1, p. 128).

Une étymologie tardive et populaire du nom de הדד nous est donnée par Macrobe (*Saturn.*, i, 23), qui dit : « Accipe quid Assyrii (= Syrii) de solis potentia opinentur, deo enim quem summum maximumque venerantur Adad nomen dede-

runt ejus nominis interpretatio significat *unus* (*unus?*) : hunc ergo ut potentissimum adorant Deum : sed subjungunt eidem deam Adargatin omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus attribuunt. » L'auteur a évidemment pensé à l'araméen חד חד, abrégé en חרד ou הרד « un un, l'un et l'autre », mais la vraie signification est fournie par l'arabe غَرَّ « mugir, gronder » (cf. héb. הֵד « son, écho », הֵידָד « cri tumultueux ») et transitivement « faire écrouler, démolir ». L'association de Hadad et Adargatis, c'est-à-dire Astarté, est aussi attestée par Philon de Byblos qui ajoute un troisième personnage divin : Ἀστάρτη δὲ ἡ μεγίστη καὶ Ζεὺς Δημαροῦς, καὶ Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν ἐβασίλευσεν τῆς χώρας Κρόνου γνώμῃ (Orelli, Sanchoniaton, p. 34). C'était, selon toutes les vraisemblances, une sorte de Ζεὺς κεραύνος se manifestant dans la foudre et les météores ; les Syriens lui attribuaient les pierres tombées de l'atmosphère, surtout celles qui montraient quelque similitude avec les parties du corps humain : « Adadu nephros... ejusdem oculus et digitis dei, et hic colitur a Syris » (Pline, *Nat. Hist.* xxxvii, 2), et il est loisible de supposer que la célèbre pierre d'Emèse, dont l'empereur Héliogabale se constitua le prêtre, était le symbole de Hadad.

Dans la période assyrienne, Hadad était adoré par les Hétéens sous forme humaine portant une coiffure royale, munie de cornes ; c'est ainsi qu'il est représenté par la statue que lui a consacrée Panammou I^er^, roi de Ya'di ; les cornes symbolisent la puissance chez les peuples sémitiques où קרן signifie en même temps « corne » et « puissance ». L'inscription gravée sur cette statue accompagne son nom du titre malheureusement peu certain de בעל · כי, qui ne peut signifier autre chose que « maître des eaux », mais qui nous laisse dans l'incertitude s'il s'agit des eaux du ciel ou de la pluie ou bien des eaux terrestres, les fleuves et les mers. Une troisième possibilité sera signalée plus loin. Le doute grandit par la considération que le lapicide aurait pu graver בעל · כי au lieu de בעל · שמי « maître du ciel » qui se trouvait sur son modèle ; l'omission de lettres se constate ailleurs dans les inscriptions, ainsi פלכהשה (H. 31) pour פלכהשנה ; ברכב (Bar. 19)

pour ברכב. Le mieux sera donc d'attendre des renseignements ultérieurs.

2. *El* (אל). La majorité des langues sémitiques emploient le mot אֵל comme un nom commun signifiant « dieu », mais son emploi comme nom propre d'une divinité déterminée n'a été constaté que dans l'épigraphie sabéenne, où j'ai relevé la composition אל | ועתתר « El et Athtar ». Cependant Philon de Byblos cite *Ilos* en tête des enfants d'Ouranos et de Gê et l'identifie avec Kronos : Παραλαβὼν δὲ ὁ Οὐρανὸς τὴν τοῦ πατρὸς ἀρχήν, ἄγεται πρὸς γάμον τὴν ἀδελφὴν Γῆν, καὶ ποιεῖται ἐξ αὐτῆς παῖδας δ', Ἶλον τὸν καὶ Κρόνον καὶ Βέτυλον καὶ Δαγών, ὃς ἐστι Σίτων, καὶ Ἄτλαντα (Orelli, *l. c.*, p. 25-26). Damascius (apud Photium, Cod. CCXLII) dit également : Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἦλ καὶ Βὴλ καὶ Βολάθην ὀνομάζουσιν. Nos inscriptions confirment ces témoignages en nommant אל immédiatement après הדד (H. 2, 11, 18; Bar. 22). Pour le sens primitif du nom, on peut hésiter entre les racines איל « être fort », אול « devancer, être premier » et יאל « commencer »; chacun de ces sens trouverait facilement une analogie dans les épithètes divines telles que « fort, premier » et « antique », qui suppléent souvent au nom propre, mais l'étymologie précise ne se dégagera peut-être jamais.

3. *Rekoubêl* ou *Rakbiel* (רכבאל); ce dieu est mentionné pour la première fois dans nos inscriptions. A en juger par son nom, qui signifie « monture d'El », on peut estimer qu'il s'agit d'une divinité qui porte le dieu El dans ses voyages aériens; il est donc analogue au kéroub כרוב qui sert de monture à Yahwé au jour de l'orage et dont un couple fait en or était représenté sur le couvercle de l'arche sainte dans le tabernacle du temple de Salomon. Toutefois l'identification de ces noms au moyen de la supposition que כרוב serait la métathèse de רכוב est inadmissible, car les Assyriens connaissaient aussi des génies gardiens du nom de *kirubi* ayant la forme de taureaux anthropomorphes et ailés qu'ils plaçaient devant la grande porte des palais. Rekoubel avait un temple particulier dans la ville de Ya'dî; de là son titre « maître du temple », בעל · בית; la stèle de Barrekoub était érigée dans la cour de ce sanctuaire (Bar. 22).

4. *Reŝef* (רשף). Ce dieu, connu par l'épigraphie phénicienne, est mentionné une fois avant Rekoubel (H. 2), une fois après Šemeš (H. 3) et une troisième fois à la fin de la série (H. 11), pour ne parler que des passages intacts. Il est encore nommé à part avec des génies d'un ordre particulier que nous aborderons tout à l'heure (H. 11). Les bilingues cypriotes nous ont appris qu'à l'époque grecque Rešef était assimilé à Apollon, spécifié d'après le siège de son culte. Les plus connues de ces localisations sont רשף מכל « Apollon Amycléen » (Ἀπόλλων Ἀμυκλαίος) et רשף חן « Apollon Isséen (?) ». En Palestine, le nom de ce dieu forme la base du nom de la ville maritime appelée encore aujourd'hui *Arsouf* (ارسوف) et que les Grecs ont traduit par *Apollonia*.

Chez les anciens Sémites occidentaux, Rešef a certainement été un dieu guerrier; c'est ainsi que les *Respou* sont représentés sur les monuments égyptiens où ils symbolisent la fureur de la bataille. Le même caractère belliqueux et rageur est attribué aux רְשָׁפִים chez les Hébreux. Conformément au sens du mot qui veut dire « étincelle », on les imaginait sous forme de flammes jaillissantes formant l'arrière-garde de Yahwé combattant ses ennemis (Habacuc, III, 5). Plus tard, les רְשָׁפִי ont été dégradés en démons malfaisants qui se tiennent sur les toits ou hantent les carrefours (*Pesahim*, fol. 111 *b*).

5. *Semeš* (שמש), le dieu Soleil ou *Hélios*, a été adoré par tous les peuples sémitiques, de là les noms de עבד־שמש « serviteur du soleil ». La prononciation primitive de ce nom semble avoir été partout *šamš*, car l'araméen שמשגרם « le soleil a causé » est transcrit en grec Σαμψιγέραμος; après l'ère chrétienne, les Syriens le prononçaient *Šemaš*; aussi trouve-t-on la transcription Ασαμας pour לשמש, abréviation de אל־שמש (cf. Ἀζζαρος = עזר pour אלעזר) ou אלה־שמש. Le dieu Soleil était représenté monté sur un char de guerre et son sanctuaire recevait des chars et des chevaux à titre d'*ex-voto* (II Rois, XXIII, 11).

6. *Or* (אר). C'est un nouveau dieu à introduire dans le panthéon sémitique. Comme son nom l'indique, il est une personnification de la lumière, semblable à l'antique Ζευς - *Deus*

gréco-romain et au *Dyaus* indien. L'apparition de ce dieu dans nos inscriptions détruit jusque dans ses bases la démarcation que les partisans de Lassen avaient cru établir entre la pensée religieuse soi-disant aryenne et la religion des Sémites de la Syrie. A l'instar d'autres peuples, le dieu *Or* doit avoir été adoré par les Syro-Phéniciens sous la forme accessible du feu, particulièrement du feu sacré de l'autel qu'on ne laissait jamais s'éteindre (Lévitique, VI, 6). Un fait peu remarqué jusqu'à présent semble prouver que les Araméens, dans la langue desquels le mot אר n'est pas usité, adoraient aussi le dieu Lumière sous le nom de נור, qui signifie à la fois « lumière » et « feu ». Cela ressort du nom propre בנר qui était naguère inexplicable et que nos connaissances actuelles permettent de considérer comme étant contracté de בר־נר « fils de la lumière ou du feu », cf. les noms בררכב, ברעשהור, ברנבו, etc.

Outre ces six dieux dont les noms sont explicitement donnés, on remarque une catégorie de divinités qui sont citées sous l'épithète générale de כברי et dans lesquelles il me paraît impossible de ne pas reconnaître les célèbres *Cabires*. Ces dieux, dont le culte était si ancien chez les Grecs et que l'on savait être d'origine phénicienne, étaient connus par divers noms dont un au moins revient dans les inscriptions phéniciennes, mais leur désignation collective n'avait pas encore été constatée. L'inscription de la stèle de Hadad comble cette lacune d'une manière instructive; ils sont présentés comme des acolytes du dieu Rešef (H. 11) et semblent partager son humeur belliqueuse. D'ordinaire on compte sept Cabires que l'on regarde comme fils du dieu Σύδυκ, évidemment l'hébréo-phénicien צֶדֶק, qui fonctionne en qualité de nom divin dans אֲדֹנִי־צֶדֶק et מַלְכִּי־צֶדֶק : Ἐκ δὲ τοῦ Σύδυκ Διόσκουροι ἢ Κάβειροι, ἢ Κορύβαντες, ἢ Σαμοθράκες (Orelli, p. 24). Philon leur attribue l'invention de la grande navigation (οὗτοί, φησι, πρῶτοι πλοῖον εὗρον), ce qui doit être une légende purement phénicienne et encore très tardive. Originairement leur fonction paraît avoir été plutôt destructive que bienfaisante comme celle d'Apollon dans les anciens mythes grecs. Cela n'empêche pas que Rešef et les Cabires soient cités dans notre inscription comme étant

très favorables à Panammou Ier, car le dieu le plus emporté s'adoucit singulièrement devant les instances de son serviteur fidèle, de même que les rois les plus implacables dans la guerre deviennent doux et indulgents quand ils sont entourés de leurs sujets soumis. La nature chthonienne des Cabires résulte peut-être des noms que la mythologie grecque donnait à quatre d'entre eux : Ἀξίερος, Ἀξιοκέρσα, Ἀξιόκερσος et Κάσμιλος, identifiés respectivement avec Δήμητρα, Περσεφόνη, Ἀϊδής et Ἑρμῆς ; le nom visiblement phénicien Κάσμιλος, c'est-à-dire קַסְמִיאֵל « incantation divine », rappelle la conjuration magique par laquelle les nécromanciens hébreux évoquaient les morts (קָסְמִי־נָא לִי בָאוֹב I Samuel, xxviii, 8), et l'on comprend bien pourquoi ce dieu a été rapproché de Mercure qui, suivant les croyances gréco-romaines, escorte et transporte les âmes des morts de la terre dans l'Hadès et de l'Hadès sur la terre dans les évocations, d'où son titre de Psychopompe.

Je dois encore signaler un point qui n'est pas sans intérêt pour la critique biblique. Le nom divin Κάσμιλος étant composé de l'élément אֵל ne manquait pas d'inspirer des doutes au sujet de son antiquité, attendu que la classe des noms d'anges hébreux, comme מיכאל, גבריאל, אוריאל, qui sont construits de la même manière, ne se rencontre qu'à partir du livre de Daniel. En se basant sur le même raisonnement, divers critiques tenaient le chapitre xvi du Lévitique, où figure le dieu païen עֲזָאזֵל (contraction de עֻזִּיאֵל « force d'El »), pour la partie la plus récente de ce code qu'ils reléguent après la captivité de Babylone. La mention du nom composé רכבאל dans un monument hétéen du viiie siècle avant notre ère atteste l'antiquité de cette formation dans l'onomastique divine des Sémites et les critiques feront bien de s'épargner désormais de pareils démentis en s'avançant avec plus de prudence.

II. — ESCHATOLOGIE.

Nos inscriptions ont encore l'inappréciable valeur de résoudre définitivement une question obscure entre toutes et qui a donné lieu à des débats irritants, celle de savoir si les an-

ciens Sémites croyaient ou non à l'immortalité de l'âme après la mort. Comme j'ai été moi-même la cause involontaire de ces controverses en France, il y a bientôt vingt-deux ans, les lecteurs trouveront peut-être quelque intérêt à connaître exactement l'état dans lequel le problème fut posé à cette époque.

Dans un mémoire sur l'inscription d'Ešmounazar, roi de Sidon, qui a été l'objet de savantes analyses de la part de plusieurs sémitisants et tout spécialement de Munk et Schlottmann, j'ai signalé quelques passages qui contenaient, selon moi, des idées relatives à la récompense des justes après la mort, idées qui constituent la forme perfectionnée de la croyance à l'immortalité de l'âme. Les passages desquels j'ai dégagé cette notion sont les suivants :

A la ligne 2 que Munk avait traduite : « J'ai été ravi avant mon temps. . . j'ai été privé d'un fils par la mort » (דמיה כבן אל מה), et Schlottmann : « J'ai été ravi avant mon temps. . . je suis orphelin, fils d'une veuve » (יתם בן אלמת), j'ai constaté la phrase :

« J'ai été enlevé avant mon temps. . . je suis pieux, fils de l'immortalité », חם בן אלמת.

Aux lignes 12 et 13 la même phrase est suivie du pronom אנך, après lequel vient la particule כ (= כי) « car ». J'ai donc traduit le dernier groupe : « Je suis fils de l'immortalité, car, etc. », et en effet la partie suivante contient l'énumération de plusieurs temples construits par le roi défunt en l'honneur des divinités sidoniennes. Cette interprétation est en outre corroborée par l'expression אנך נתן « moi, plein de grâce », qui précède la phrase dont je viens de parler et qui représente le défunt comme se trouvant en état de grâce auprès des divinités.

En mentionnant la construction du temple d'Astarté par lui et sa mère, le roi ajoute la phrase que ces savants lisent וישבן איה עשהרה שם כארדם, *et habitare fecimus Astarten ibi magnificantes*, dont le vague et l'incohérence sont manifestes. En modifiant l'ordre d'une lettre j'ai lu : « Et ils me feront contempler l'Astarté des cieux magnifiques », וישרז איה עשהרה שכם ארדם.

Enfin, la mention relative à la construction d'un temple en l'honneur d'Ešmoun (l. 17) est accompagnée de mots qui avaient été traduits : *et habitare fecimus eum ibi magnificantes*, וישבני שם באדרם, et qui signifient, selon moi : « et ils me feront habiter les cieux magnifiques », וישבני שמם אדרם.

Les croyances phéniciennes sur le sort de l'âme après la mort se résumaient donc ainsi qu'il suit :

1° L'âme est immortelle.

2° L'âme des justes habite les cieux en compagnie des divinités suprêmes.

Ce sont précisément les points les plus saillants du dogme de l'immortalité de l'âme tel qu'il est admis aujourd'hui même chez les peuples monothéistes.

La lecture de ce mémoire avec la conclusion qu'on vient de voir m'a attiré de la part de MM. Renan et J. Derenbourg le reproche de ne pas discerner suffisamment ce qui est possible de ce qui est impossible. D'après les savants académiciens l'immortalité de l'âme était sans aucun doute d'origine platonicienne et ne pouvait pas exister chez les Sémites avant Alexandre, époque à laquelle on plaçait alors l'inscription d'Ešmounazar. J'ai répondu que la philologie n'a pas à se soucier des théories philosophiques et qu'elle ne reconnaît d'autre autorité que celle du texte qu'elle interprète d'après les règles inexorables de la grammaire et de la syntaxe.

Je croyais que la contradiction resterait orale ; je me trompais ; elle parut peu après sous une forme précise et développée dans le *Bulletin de l'Académie*. Mes savants contradicteurs insistèrent plus que jamais sur l'impossibilité d'attribuer aux anciens Sémites la conception de l'immortalité de l'âme qui aurait été absolument incompatible avec leur génie natif. Cette façon autoritaire de trancher une question historique malgré les résultats de l'épigraphie me parut tellement anormale que j'y ai répondu dans une étude lue à l'Académie dans une séance ultérieure. Ma lecture eut la malchance de déchaîner une véritable tempête dans ce milieu ordinairement si tranquille. Elle fut interrompue à chaque instant par MM. Renan et Derenbourg, qui faisaient tous leurs efforts pour l'arrêter net, sous prétexte que des opinions aussi contraires aux

conquêtes de la science risqueraient de faire tort au prestige de l'Institut. Heureusement pour moi, le bureau de l'Académie, présidé alors par M. Ravaisson, hésitait à retirer d'emblée la permission qui m'avait été régulièrement donnée de faire ma lecture et toute perplexité prit fin à la suite d'un rappel vigoureux de la part de M. Naudet aux traditions libérales de l'Académie. Dépités, MM. Renan et Derenbourg quittèrent l'enceinte et je repris ma lecture qui se continua à la séance suivante en l'absence des protestataires.

Pendant dix ans la question a fait peu de progrès; personne n'a osé se rallier à mon opinion, que les partisans des théories officielles déclaraient insensée et indigne de toute considération. Les inscriptions phéniciennes redevinrent muettes à ce sujet et ce n'est qu'en 1882 que j'ai été en mesure d'apporter de nouvelles preuves tirées de l'épigraphie assyro-babylonienne, notamment du mythe relatif à la descente d'Ištar aux enfers. L'Hadès y est représenté comme un édifice immense entouré de sept murailles et situé aux fondements de la terre près de l'abîme. Le double du mort ou *Ekimmou* est couché dans un gîte, buvant de l'eau pure et entouré de ses parents et de sa femme qui lui soutiennent la tête. Les mânes de ceux qui sont restés privés de sépulture sont repoussés de l'Hadès et errent misérablement sur la terre. Les justes sont ensuite invités à la table des dieux pour participer à leur nature. Anat, la grande épouse d'Anou, leur tient la main; Yaou les conduit dans le lieu saint au milieu d'une salle pourvue des aliments les plus exquis. Le dieu leur verse dans la bouche l'eau magique qui leur rend toutes les facultés. Puis « ils se lavent les mains, prennent de la nourriture pure dans des disques purs, boivent de l'eau pure dans des vases purs et jouissent de la paix du juste ».

Croirait-on que ce document authentique et explicite a désarmé les contradicteurs? Que l'on se détrompe. M. Oppert, se faisant de son propre chef l'avocat de la théorie contestée par moi, déclara aussitôt que l'immortalité de l'âme se trouvait chez les Assyro-Babyloniens comme un emprunt fait par eux à la race non sémitique des Sumériens, mais que les autres peuples sémitiques l'ignoraient parfaitement jusqu'à l'époque

alexandrine. A cette objection il n'y avait plus de réponse possible puisque M. Oppert ne se croit pas obligé de donner la preuve de ses assertions assyriologiques. D'autre part, M. Derenbourg a présenté quinze jours après une note traitant exclusivement l'immortalité de l'âme chez les Juifs, et à laquelle j'ai répliqué dans mes *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 375-380. Il me parut dès lors inutile de prolonger la discussion ; on ne peut pas convaincre des gens qui ne veulent pas être convaincus. Le silence s'est fait ainsi autour de cette question et le résultat prévu est la théorie qui dénie non seulement aux Hébreux, mais à tous les Sémites autres que les Babyloniens, la croyance à l'immortalité de l'âme et à la récompense des hommes vertueux. MM. Sabatier et Lods se sont nettement prononcés en faveur de la théorie négative dans des travaux tout récents.

Ces idées sont tellement enracinées dans la science officielle que pas un des philologues qui ont examiné l'inscription de la stèle de Hadad ne se doutait qu'elle contenait des croyances concernant le sort du juste après la mort. Même M. H. Müller, qui marque bien clairement l'antithèse existant entre les lignes 15-19 et les lignes 20-23, ne s'est pas aperçu du sens vrai de ces phrases, qui est pourtant d'une clarté frappante, et au lieu de donner au verbe וּרְשָׁהִי le sens ordinaire de « boire », il y a cherché la racine homophone et peu usitée signifiant « tisser ». Il serait peut-être plus près de la vérité de supposer que le savant épigraphiste avait tout d'abord la traduction naturelle au bout de sa plume, mais qu'il n'a pas osé s'y arrêter de peur de commettre une absurdité. Une âme qui boit, ça se voit et s'admire dans les mythes aryens, égyptiens, sumériens et chinois; dans les croyances sémitiques, l'âme doit s'évanouir ou tout au plus dormir du sommeil éternel dans le schéol sans jamais sortir de son état d'ombre; des voix autorisées ont tranché la question dans ce sens, toute contradiction est par cela même frappée de démence. Eh bien, absurde ou non, la chose doit être dite, puisqu'elle existe aussi bien dans le texte de la stèle de Hadad que dans celui de l'inscription de Barrekoub, et cela dans des termes d'une clarté absolue.

H. 14. Après le récit des constructions pieuses et de l'élé-

vation de la stèle par Panammou I^er^, le texte ajoute en conclusion :

ומקם ׳ פנמו ׳ בר ׳ כרל ׳ עמך

Et la place de Panammou, fils de Qorul, est près de toi (Hadad).

Nous voilà fixés du premier coup sur la demeure définitive des justes : elle se trouve dans le voisinage immédiat du dieu suprême.

H. 16-17. Le roi futur fera un festin à son élévation au trône. D'abord il invitera ses grands, ensuite ses autres sujets. Il prendra du sang des victimes et en fera une libation à Hadad en proclamant le nom de la grande divinité nationale; puis le texte poursuit en ces termes :

אז ׳ זא ׳ בא ׳ יאכר ׳ תשתי ׳ נבש ׳ פנמו ׳ עמך ׳ ותשתי ׳ נבש ׳ פנמו ׳ עמך

Alors celui qui sera là dira : L'âme de Panammou boira avec toi (Hadad, et l'âme de Panammou boira (en effet) avec toi (Hadad).

Ainsi l'âme du juste est censée accompagner le dieu suprême jusque dans les sacrifices que les hommes lui consacrent dans les cérémonies religieuses et absorber les libations qui y sont offertes.

H. 21-22. Si les assistants négligent de mentionner le nom de Panammou en faisant la libation à Hadad, alors, poursuit le défunt, je dirai : Toute ton affection n'est pas avec Hadad et la libation est rejetée :

ותשתי ׳ נבש ׳ פנמו ׳ עם ׳ הדד ׳ הא

Et l'âme de Panammou boira chez Hadad même.

C'est-à-dire : elle se dédommagera facilement de cette privation momentanée en jouissant de la boisson qui lui est réservée auprès du dieu suprême.

Bar. 21. Il s'agit du transfèrement du corps de Panammou II à Ya'di, par l'ordre de Tiglatpiléser III, et de la construction d'une chapelle vouée à son culte. Le grand roi lui fixe des revenus, la construit près d'un ruisseau permanent et a soin de faire couler le ruisseau devant son tombeau :

ויבל ׳ יזקא ׳ מדם ׳ כבר ׳ אבי ׳ פנמו

Évidemment dans le but de pourvoir l'âme du vassal fidèle d'eau pure quand elle descendrait visiter son sanctuaire et le gîte dernier de ses restes mortels.

Voilà des données aussi explicites qu'indubitables : les Sémites occidentaux aussi bien que les Sémites orientaux possédaient une eschatologie bien déterminée et croyaient non seulement que l'âme était immortelle, mais que les âmes des justes participaient à la nature et aux privilèges des dieux dont elles formaient le cortège habituel. Cette eschatologie est, au plus bas mot, de cinq siècles antérieure à la naissance du platonisme.

Pour rendre ces conclusions plus tangibles, nous allons comparer les expressions par lesquelles ces croyances sont énoncées chez les quatre peuples sémitiques dont il a été question au courant de cette étude.

ASSYRO-BABYLONIENS. — ÉPOQUE PRIMITIVE.

On a apporté l'eau pure ; Anat, la grande épouse d'Anou, t'a tenu dans ses bras ; Yaou t'a transféré dans un lieu de sainteté. ... ; il t'a transféré au milieu de miel et de graisse ; il t'a versé dans la bouche l'eau magique et la vertu de l'incantation t'a ouvert la bouche.

HÉTÉENS. — IXe SIÈCLE.

La place du juste est avec toi, Hadad. — Il absorbe la boisson chez Hadad même. — Il se délecte aussi de l'eau vive qui coule près de son tombeau.

PHÉNICIENS. — ÉPOQUE D'ALEXANDRE.

Je suis pieux, fils de l'immortalité. — Les dieux me font habiter les cieux magnifiques.

HÉBREUX. — IVe SIÈCLE.

Tu n'abandonneras pas (ô Yahwé) mon âme au schéol, tu ne feras pas voir à ton fidèle la corruption, mais tu me feras connaître la voie de la vie, l'abondance des joies en ta présence, les délices qui sont près de toi à tout jamais.

LIVRE D'HÉNOCH. — 160 ANS AVANT J.-C.

Là mes yeux virent les habitations (des justes) avec les anges et leurs demeures avec les saints, comment ils demandent, supplient et prient Dieu pour les fils de l'homme ; la justice coule comme l'eau devant eux, et la miséricorde, comme la rosée sur la terre, persiste au milieu d'eux pour toujours.

Pour peu que l'on tienne compte de la nature des documents et des circonstances qui les ont dictés, on voit tout de suite qu'il y a accord complet. La récompense des justes après la mort constitue donc une tradition sémitique générale.

Quant à la punition des méchants, elle est la contre-partie du sort des justes : les méchants sont privés de toute jouissance, restent dans un état d'abjection sur la terre lorsqu'ils n'ont pas reçu la sépulture, dans le schéol lorsqu'ils ont obtenu un tombeau. Y avait-il des peines plus fortes et graduées pour les grands criminels, comme les flagellations, les tortures par le feu ou par des bêtes monstrueuses et venimeuses qui ornent l'Hadès de Platon? Nous en doutons fort et nous inclinons plutôt à croire que c'est l'influence platonicienne qui a modifié à cet égard l'ancienne conception hébraïque de la justice qui excluait la torture. A force d'être martyrisés par les Grecs et les hellénistes, le judaïsme séleucide accepta sans réticence les idées grecques sur les tourments infernaux qu'il savait réservés à ses ennemis. Il nous est impossible de féliciter Platon du beau cadeau qu'il a fait au judaïsme.

APPENDICE

La publication du livre de M. Albrecht Dieterich sur l'explication de l'Apocalypse de Pierre[1], récemment découverte, m'oblige à revenir encore une fois sur l'eschatologie biblique. Après avoir tracé avec une profonde érudition la marche et le développement des croyances eschatologiques grecques dans la poésie homérique et chez les diverses sectes religieuses, surtout chez les orphiques et les pythagoriciens avant et après Platon, M. Dieterich arrive à la conclusion que la doctrine juive et chrétienne concernant les peines réservées aux impies dans l'enfer est due à l'influence de ces écoles grecques. Ce résultat, je suis heureux de le constater, s'accorde parfaitement avec celui que j'ai obtenu plus haut par des considérations tirées de l'épigraphie sémitique. Toutefois, comme le savant helléniste semble regarder une foule de détails se rattachant à ces croyances comme une création exclusive de l'imagination grecque, je crois utile de dresser ci-après un tableau comparatif

1. NEKYIA, *Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapocalypse*. Leipzig, 1893. Les citations grecques qui figurent dans cet appendice sont tirées de cet ouvrage.

de vues et de termes gréco-sémitiques concernant l'Hadès et ses habitants, dont l'harmonie est souvent surprenante et nous oblige à nous demander de nouveau s'ils ne remontent pas à une source commune. Je dis « de nouveau » parce qu'elle a déjà été nettement posée par moi en 1872 dans la dernière étude mentionnée plus haut, à une époque où l'on ne connaissait que l'eschatologie égyptienne. Je citerai ce passage tout au long quand j'arriverai à formuler le résultat des comparaisons détaillées. Je ferai seulement remarquer que, dans la Bible comme dans toute autre littérature, un grand nombre de croyances populaires qui avaient force de dogme dans la haute antiquité païenne sont devenues, sous la plume des auteurs monothéistes, des métaphores poétiques, voire de simples façons de parler; mais cela ne change rien au fond, attendu que le monothéisme est l'œuvre d'une classe d'élite qui est en contradiction avec les vraies tendances populaires des Hébreux, dont les sentiments eschatologiques ne différaient guère de ceux des autres peuples sémitiques. Pour les croyances grecques, nous maintiendrons également une stricte séparation entre les indications de l'époque ancienne et les données mystiques des orphiques et des pythagoriciens qui ont fini par prévaloir dans la religion grecque plus récente.

LA DEMEURE DES DIEUX

Homère fait habiter les dieux sur le sommet du mont Olympos, situé au haut nord, qui n'est jamais ébranlé par le vent ni mouillé par la pluie, duquel la neige n'approche pas, mais où s'étend une lumière céleste sans nuage et se répand une vive clarté. De même chez les Babyloniens, les dieux habitent la montagne de l'Univers (*kursham matâti*) ou brille une lumière éclatante pareille à celle du soleil et des étoiles. Là se trouve un palais (*e* = *bîtu*) qui est le berceau des dieux Yaou, Sin, Šamaš, Raman, Ninib et de leurs sublimes épouses (*hiratishunu rabâti*). Cette montagne, dont le sommet dépasse le ciel, plonge dans les profondeurs de l'Océan. La meilleure description se lit dans le fragment K. IV, 27, n° 2 :

Šadu gal-û an-en-lil lal im haršaun ša rîšâšu šamami šanna apsu ellim šursudu nâsusu

Ina šadî kima rimi ikdu rabṣu
Qarnâšu kima šarûr an-šamši ittanunbiṭu
Kima kakkab an-e kibbû malû šihûti

« La grande montagne du dieu Bel, montagne élevée (?) dont le sommet atteint le ciel et dont la base repose dans le pur océan; sur les montagnes comme un taureau robuste elle est couchée; ses pics brillent comme l'éclat du soleil; comme l'étoile du ciel voûté (?) elle est remplie de clarté. »

Les textes babyloniens, autant que nous les connaissons aujourd'hui, ne déterminent pas clairement la situation de cette montagne; cette lacune est comblée par les écrits bibliques qui mentionnent la montagne sacrée (הר קדש, Ézéchiel, xxviii, 16) qui est la demeure d'Élohim, c'est-à-dire des Élohîm ou des dieux de l'époque païenne (*ibidem*, 2). Dans Isaïe, xiv, 13, elle est qualifiée de montagne des réunions divines, située au haut nord (הר מועד ירכתי צפון).

LE JARDIN DES DIEUX ET LES CHAMPS DES BIENHEUREUX

Les anciens Grecs croyaient à un jardin des dieux dont la description ressemble à celle de l'Olympe et « où, dit Sophocle, le bienheureux seul peut labourer le sol » (*Fragm.*, 297 n° 2). On le plaçait soit à l'orient, soit, et c'est le plus souvent, au delà de l'océan, à l'extrême occident; c'est pour cela qu'on le nomme jardin des Hespérides. Là se trouvaient les écuries d'Hélios et les auges de ses chevaux. C'est dans cette île que sont amenés les héros, parfois vivants, comme Ménélaos, plus fréquemment après leur mort. « Atlas y garde les frontières du ciel et les filles d'Hespéros les pommes d'or; là se trouve le palais où le roi des dieux a célébré son hyménée; là jaillit le nectar; là la terre éternelle offre aux dieux la nourriture de la vie bienheureuse (*Od.* VI, 43).

Une île des bienheureux toute semblable se trouve aussi dans l'ancienne épopée babylonienne. On s'y rendait de la Babylonie par l'embouchure des fleuves, c'est-à-dire du Tigre et de l'Euphrate, partant par le golfe Persique; Hasis-atra, le Noé babylonien, y fut transféré avec sa femme pour vivre comme les dieux (*kima ilâni*). Pour y arriver, il fallait passer par des chemins difficiles, dangereux, obstrués par des monstres hideux, entre autres des hommes-scorpions, et traverser les

eaux de la mort. Ce chemin est fermé aux vivants et n'est connu que du dieu Šamaš (= Hélios), qui seul le parcourt dans sa marche de jour et de nuit, itinéraire qui indique clairement qu'il s'agit d'une île située à l'extrême limite soit de l'occident où le soleil se couche, soit de l'orient où il se lève. Celui-ci est monté sur un char, assis sur un *shassu* dont l'attaque est irrésistible, attelé de coursiers vigoureux aux jarrets infatigables (*rakib narkabti ashibi sassu* (var. *sassu*) *sa lâ immahri qabalsu šamid pari qardutu sa lâ innahu birkâsun*). Nous ignorons si, malgré cette dernière expression, les coursiers solaires n'avaient pas une station où ils pouvaient être nourris et échangés, ainsi que cela se passe dans le mythe grec.

L'antique croyance des Hébreux semble, ainsi que celle des Grecs, avoir réuni dans les mêmes lieux la montagne des Élohim avec le jardin des Élohim. Ézéchiel localise le הר אלהים dans l'Éden du jardin d'Élohim בעדן גן אלהים (Ézéch., xxviii, 13). Les keroubim, marchant sur des pierres de feu, y gardent le trésor qui contient de l'or et des pierres précieuses (*ibidem*). Dans la Genèse, où l'ancienne demeure des bienheureux est transformée en berceau de l'humanité, le paradis est placé près du confluent des deux grands fleuves babyloniens; le sol produit toute sorte d'arbres agréables à voir et bons à manger, ainsi que l'arbre de la science et celui de la vie (II, 9). Il est cultivé et surveillé par les favoris de Yahvé (*ibid.*, 8), et les keroubim, munis d'épées flamboyantes, gardent le chemin qui y conduit (*ibid.*, III, 24). La description suivante de la félicité de Sion justifiée n'est intelligible que comme une copie de la demeure des bienheureux dans la croyance populaire : « Yahvé créera sur toute l'assise du mont Sion et au-dessus de tous ses invités un nuage vaporeux le jour et un doux éclat de feu flamboyant (= pur) la nuit; ils formeront un dais nuptial (חֻפָּה), ombrageant toute la magnificence, une tente ombrageuse le jour, contre l'aridité; un abri contre l'orage et la pluie » (Isaïe, IV, 5-6). L'occupant primitif du dais nuptial mentionné dans cette description n'était autre que le dieu Soleil (שמש), auquel un poète attribue une tente et un dais nuptial, comme à un nouveau marié (Psaumes, XIX, 5-6). Quant aux chars et aux chevaux du

Soleil dans le paganisme hébreu, j'ai donné plus haut les indications nécessaires et il serait superflu d'en reparler à cette occasion.

LES DIVINITÉS DU PAYS DES MORTS

La croyance à la demeure des morts au-dessous de la terre est très ancienne chez les populations helléniques. Pendant la période épique où les Grecs brûlaient les morts, l'imagination s'était résignée à croire que les âmes des décédés étaient dans un état d'ombres faibles et moroses qui se ranimaient en buvant le sang du sacrifice qu'on leur offrait, mais, aux époques antérieures où prédominait l'usage d'enterrer les morts, on se faisait une idée différente de la mort et des divinités qui président à ses victimes. Hadès, surnommé Thanatos ou Eurynomos, était censé avide de chair humaine; il dévorait les morts autour de lui et n'en laissait que les os (*δαίμονα εἶναι τῶν ἐν Ἅιδου φασὶν οἱ Δελφῶν ἐξηγηταὶ τὸν Εὐρύνομον καὶ ὡς τὰς σάρκας περιεσθίει τῶν νεκρῶν μόνα σφίσιν ἀπολείπων τὰ ὀστᾶ*. Paus., x, 28, 7). Odysseus craint que Perséphoné n'envoie de l'Hadès la tête du terrible monstre anthropophage Gorgone (xi, 633). Le chien Cerbère dévore celui qui cherche à en fuir, s'il peut l'attraper (*ἐσθίει ὃν κε λάσῃσι πύλων ἔκτοσθεν ἰόντα*. Hésiode, *Theog.*, 769). D'autres monstres s'y trouvaient à profusion : Cerbère à tête de lion, la Chimère qui déchire les impies, des serpents, de terribles fauves. Les Érinnyes, qui chassaient primitivement les âmes dans l'air, châtient, d'après Homère, les parjures dans l'Hadès (II, III, 276 suiv.; II, XIX, 258).

Dans l'Hadès babylonien, Nergal partage la domination avec son épouse, la fille d'Anu, Allat ou Eriškigal, dont il s'est emparé par enlèvement. Leur hyménée a eu lieu dans le palais infernal. A côté d'eux se trouvent d'autres dieux, tels que le féroce Namtar, agent de la mort; Étana, dont la fonction est inconnue, et Ner, qui est une divinité champêtre, ce qui rappelle le labourage des Champs-Élysées chez les Grecs. A cela se bornent à peu près nos connaissances actuelles des divinités chthoniennes des anciens habitants de la Babylonie.

La poésie hébraïque nous offre des notions plus explicites des grossières croyances qui avaient cours aux anciennes

époques du paganisme, croyances qui coïncident visiblement avec celles des Grecs antéhomériques. Le mot שְׁאוֹל est synonyme de מָוֶת « mort » = Thanatos, plus clairement désigné par בְּכוֹר מָוֶת « aîné ou grand chef de la mort », qui se nourrit des membres de ceux qui descendent dans son royaume (יֹאכַל בַּדָּיו בְּכוֹר מָוֶת. Job, xviii, 13). Il porte aussi le titre de מֶלֶךְ בַּלָּהוֹת « roi des êtres effrayants (= φόβοι, voyez plus loin, *ibid.*, 14). Le schéol montre un désir excessif d'engloutir les vivants et ne se rassasie jamais (Proverbes, i, 12; xxvii, 20). Enfin une image pour ainsi dire evhémérisée des démons zoomorphes du schéol se cache sans doute dans la prière des Psaumes, xxii : « Sauve mon âme de l'épée, ma vie (mot à mot : « mon unique ») des griffes du chien; retire-moi de la gueule du lion et délivre-moi des cornes des Rêmîm (bœufs sauvages) ». Il est remarquable que les Rêmîm, dont la force sert de comparaison à la puissance du dieu d'Israël dans les Nombres, xxiii, 22, sont pour les docteurs talmudiques des démons malfaisants : il y a peut-être un reste de réminiscence des anciennes divinités animales du schéol.

LE SÉJOUR DES MORTS. — HADÈS.

Le mot Ἀΐδης (Hadès) se compose de l'*a* privatif et de ἰδεῖν « voir » et indique ainsi le caractère sombre et ténébreux du séjour souterrain des morts qui est pourvu de portes (αἰδαο πυλαι). L'immensité de cette demeure est personnifiée dans le synonyme Εὐρύνομος, qui signifie « vaste demeure ou pâturage (εὐρύ-νομός) ». L'Hadès, appelé parfois Ἄϊδος πεδίον « val de Léthé ou de l'oubli », est traversé par trois fleuves, le Styx, l'Achéron et le Cocyte, qui sont parsemés de noirs et sanguinolents écueils (*Nekyia*, p. 93); à ces fleuves purement infernaux il faut ajouter le Pyriphlégéthon ou fleuve de feu flamboyant qui a probablement été tout d'abord un fleuve terrestre (*ibid.*, p. 27). Hadès, sous la forme d'un berger, chasse avec son bâton les morts dans une rue creuse (Pindare).

La plupart de ces notions se retrouvent chez les Babyloniens. Le pays des morts, *Aralû*, est situé sous la terre des

« possesseur du pâturage boueux ». Cette idée s'adaptait au rite orphique ; les candidats se frottaient le corps d'argile, de boue ou de gypse et s'essuyaient après pour symboliser la purification et la lustration. Cette légère couche de boue parut bientôt insuffisante et l'Hadès fut pourvu à la fois d'un fleuve de boue, d'un fleuve de sang et d'un fleuve de feu, doués d'un fort courant. Par œuvre d'exégèse, les gouttes de sang des écueils de l'Achéron ont été transformées en un fleuve de sang, pendant que le placide Pyriphlégéthon[1] est devenu un moyen de châtiment.

D'autres éléments sont venus se fondre dans la doctrine orphique; le plus important est le pythagorisme. Pythagore prêcha sa doctrine dans la grande Grèce ; il fonda une confrérie qui avait pour but le salut de l'âme, la délivrance de ce corps et la préservation des peines de l'autre monde. Les initiés morts ou mystes recevaient des tablettes qui leur indiquaient la route à prendre et la réponse qu'ils devaient faire aux juges infernaux, non pour être acquittés, mais pour échapper autant que possible au *cycle* terriblement douloureux des naissances réitérées, car la métempsychose est le point le plus caractéristique de la doctrine orphico-pythagoricienne. Les renaissances dans divers corps humains ou animaux s'accomplissent suivant les mérites antérieurs de l'âme qui finit par regagner sa nature divine primitive, le corps étant une prison et un lieu d'expiation pour l'âme. La source *Léthé* est maintenant réservée aux méchants seuls, les justes boivent de la *Mnémé* ou *Mnémosyné* et conservent le souvenir de leurs transformations. Pythagore est censé se rappeler nettement dans la vie et dans la mort les événements qui se passèrent dans ses naissances antérieures[2]. L'eau de la Mnémo-

1. Le livre de Daniel (VII, 10) fait sortir un fleuve de feu (נהר די נור) devant le trone de Dieu ; c'est peut-être un fleuve qui alimente la lumière des astres ; au contraire, celui qui est mentionné dans Hénoch, XVII, 5, est sans aucun doute le Pyriphlégéthon des Grecs.

2. L'enfer indien a bien des attaches à l'Hadès gréco-alexandrin. Le dogme de la métempsychose, qui s'est produit chez les pythagoriciens d'une manière logique et comme un développement naturel des anciennes croyances, se présente chez les Indiens d'une façon abrupte, sans aucune préparation. Le terrible circuit des transmigrations (*samsara*, en mongol

syne s'appelle souvent ψυχρὸν ὕδωρ, expression qui ne signifie pas seulement « eau froide », mais, témoin les mots εὐψυχεῖν et ἀναψυχεῖν, dont elle est fréquemment suivie, « eau récréative et vivifiante », d'où le *refrigerium* des anciennes épitaphes chrétiennes en langue latine.

La description la plus détaillée de l'Hadès est celle que Platon a mise dans la bouche d'Her le Pamphilien, qui, étant tombé dans la bataille, est revenu à lui sur le bûcher le douzième jour après sa mort et a raconté tout ce que son âme avait vu dans la demeure des morts. Les juges sont assis entre les gouffres et laissent, à droite, les justes monter au ciel et, à gauche, les impies descendre en bas, après leur avoir appliqué, aux uns des signes évidents du jugement, aux autres des marques pour tout ce qu'ils ont fait. Il a vu des âmes d'une apparence sale et poudreuse qui venaient de la terre, et d'autres, pures, qui venaient du ciel; toutes vont s'installer aux champs (εἰς τὸν λειμῶνα) et se racontent les unes leurs souffrances, les autres le bonheur et la beauté qu'elles ont vus durant leur voyage (πορεία), dont la durée est de mille ans. Toute injustice doit être expiée dix fois, de même la vertu est dix fois récompensée; les grands criminels ne sont jamais délivrés. Les pécheurs inguérissables, ainsi que ceux dont l'expiation est insuffisante, sont arrêtés par le gouffre qui mugit à leur approche. Des hommes sauvages (ἄγρια) de feu emballent les pécheurs, les renversent, les écorchent, les roulent sur des épines, en déclarant pour quel péché ils les torturent. Au contraire, les âmes qui sont dans les « champs » se rendent après sept jours à proximité d'une colonne de lumière où siège Ananké, tenant un fuseau de diamant aux huit pesons lumineux, entourée de sirènes chantantes, ainsi que des Mœrés ou Parques, ses

ortchilang) est bien l'effroyable *cycle* des pythagoriciens. Enfin, la figure du Buddha qui raconte ses nombreuses naissances antérieures n'est évidemment pas autre chose que la copie immensément agrandie du portrait de Pythagore qui se rappelait tout son passé migratoire. Mais Pythagore a largement bu à la source de la Mnémosyne, que les mythographes de Buddha ont oublié d'enregistrer dans leur cosmographie fabuleuse, et de telle sorte la cause de cette mémoire exceptionnelle de leur héros demeure une énigme insoluble.

filles, Lachésis, Clotho et Atropos, habillées de blanc et ceintes de guirlandes. Elles aussi chantent à l'unisson avec les sirènes, le passé, le présent et l'avenir. Là se tirent impartialement les lots des renaissances dans les corps d'homme ou d'animal; celui qui a tiré un mauvais lot n'a qu'à s'en prendre à lui-même; les âmes célestes d'intelligence bornée (πολὺν ἀγύμναστοι = ἀπαίδευτοι φρένες) se trompent souvent dans leur choix et présentent un spectacle moitié ridicule, moitié digne de pitié. Lachésis donne à chacun le démon qu'il s'est choisi comme gardien de sa vie. Tous se rendent, enfin, aux champs de Léthé et boivent l'eau du fleuve du même nom. A minuit, ils sont tous emportés pour la nouvelle naissance au milieu des éclats de tonnerre et d'un ébranlement de l'air.

Ces doctrines mystiques ne datent que du VIe siècle avant notre ère et sont restées longtemps secrètes. De plus, l'effacement des œuvres personnelles, bonnes ou mauvaises, devant le seul acte de l'initiation, répugne à l'esprit sémitique et tout particulièrement au monothéisme juif. Il est donc tout naturel de ne point y chercher l'origine du mysticisme orphique-pythagoricien. Le pythagorisme présente au contraire une remarquable similitude avec les idées égyptiennes : les tablettes funéraires de la grande Grèce ont le même but et en grande partie les mêmes formules que les papyrus funéraires des Égyptiens, et, chose à noter, le VIe siècle est précisément l'époque à laquelle les Grecs, grâce à la colonie de Naucratis, commencèrent à avoir des relations suivies avec l'Égypte; Pythagore lui-même paraît avoir séjourné dans ce pays. Les juges infernaux, ainsi que le soin qu'ils mettent à examiner et à peser dans une juste balance les œuvres des morts, la puissance accordée aux âmes justifiées de quitter leurs tombeaux et de se revêtir du corps qui leur plaît, sont bien des conceptions égyptiennes. Pythagore a fait de cette incarnation libre une renaissance forcée et un moyen d'expiation qui dure mille ans pour les philosophes et dix mille ans pour les autres hommes. Donc, on ne se trompera guère en assignant à la mythologie égyptienne le fond de la doctrine pythagoricienne. C'est probablement à la même influence égyptienne que doivent être attribuées les proportions énormes qu'avaient prises

alors en Palestine les sacrifices d'enfants aux divinités infernales chez les Hébreux païens (II Rois, XXI, 6; Jérémie, VII, 31; XIX, 4-5). Avec le retour de l'exil et la prédominance du monothéisme, l'influence égyptienne disparut de la Judée qui n'avait non plus rien à emprunter à ses dominateurs perses. Le développement de l'hellénisme à Alexandrie a fait pénétrer dans le judaïsme, outre certaines notions antiques qui lui étaient arrivées par des canaux sémitiques, plusieurs croyances eschatologiques d'origine égypto-grecque. Les paroles de l'Ecclésiaste, IX, 10 : « Fais tout ce que tu es capable de faire, car il n'y a ni œuvre, ni compte (à rendre), ni conscience, ni sagesse dans le schéol où tu iras », sont une polémique évidente contre la doctrine orphique-pythagoricienne qui place dans l'Hadès l'exposé des œuvres individuelles, leur évaluation par les juges et la profession de foi des défunts. L'expression *sagesse* (חכמה) est particulièrement intéressante; l'initié porte en effet régulièrement le titre de *sage* (σοφός), et dans la formule qu'il récite, il affirme s'être toujours conformé à la *sagesse* (σοφία). Les Pharisiens, qui tenaient beaucoup à la pureté et aux lustrations, acceptèrent facilement les purifications mystiques de l'âme dans le schéol, c'est-à-dire les peines infernales; ils accusaient leurs adversaires les Saducéens de faire du schéol un lieu de refuge pour les criminels. Le dicton suivant aurait pu être prononcé par un orphique : « Sache que tout est exactement compté, que ton génie (= démon) ne te rassure pas en affirmant que le schéol sera pour toi une maison de refuge; tu as été conçu malgré toi, tu es né malgré toi, tu vis malgré toi; tu mourras, de même, malgré toi et toujours malgré toi, finalement, tu passeras en jugement et tu rendras compte (de tes œuvres) devant le roi des rois, le saint, béni soit-il[1]. » L'élément pythagoricien propre, la métempsychose, a, en revanche, trouvé une barrière infranchissable dans la croyance populaire à la résurrection finale des morts pour être jugés dans la vallée de Josaphat, près des murs de Jérusalem, croyance fondée sur Joël, III-IV, 1-17, et Isaïe, LXVI, 24, et antérieure à la formation des sectes adverses que je viens de nommer.

1. *Pirqé abot*, IV.

En terminant, je demande la permission de citer textuellement le passage auquel j'ai fait allusion au commencement de cet appendice et qui fait partie de ma réponse aux affirmations de MM. Renan et Derenbourg. Après avoir rappelé la grande influence que les rites égyptiens ont eue sur les Phéniciens et les Araméens, j'ai ajouté les considérations suivantes :

« Pour revenir à la question de l'immortalité chez les peuples sémitiques, tout nous porte à croire que, si cette doctrine avait manqué dans les anciennes religions sémitiques (ce que nous n'admettons pas), elle s'y serait introduite par les rites égyptiens que les Sémites voyaient se pratiquer sous leurs yeux chaque jour. Les monuments attestent, d'ailleurs, qu'ils étaient loin d'avoir de la répugnance pour cette doctrine et pour ces rites, et cela nous dispense de faire intervenir ici Platon, dont les écrits n'ont jamais été traduits dans un idiome asiatique et dont le nom même n'est probablement pas venu à la connaissance des anciennes populations indigènes des pays sémitiques. Remarquons encore que le fond de la doctrine *eschatologique* de Platon, ainsi que celle des pythagoriciens ses prédécesseurs, doctrine qui tranche singulièrement sur la conception vraiment grecque de l'Hadès comme demeure éternelle des ombres, a grande chance de provenir elle-même d'une source égyptienne. C'est du moins l'opinion d'Hérodote, qui ne manque certainement pas d'importance. « Les Égyptiens, dit cet auteur, prétendent que Déméter et Dionysios (Cérès et Bacchus = Isis et Osiris) règnent sur les morts. Or, ils sont les premiers qui aient parlé de cette doctrine selon laquelle l'âme de l'homme est immortelle et, après la destruction du corps, entre toujours dans un autre être naissant. Lorsque, disent-ils, elle a parcouru tous les animaux de la terre, de la mer et tous les oiseaux, elle rentre dans un autre corps humain : le circuit (= cycle) s'accomplit en trois mille années. Il y a des Grecs qui se sont emparés de cette doctrine *comme si elle leur était propre*, les uns jadis, d'autres récemment. » Les nouvelles recherches de l'égyptologie confirment le jugement de l'historien d'Halicarnasse. M. Renan se prononce dans le même sens à propos du travail de M. Pierret; voici ses propres termes, remplis d'une sage réserve : « M. Pierret a étudié dans la religion

égyptienne le dogme de la résurrection. Ses citations, empruntées au Livre des morts ou rituel funéraire, prouvent, pour ceux qui en auraient pu douter, que l'origine, ou du moins l'une des origines de ce dogme, doit être cherchée en Égypte. Ainsi la religion égyptienne semble prendre une place de premier ordre dans l'histoire du développement religieux du monde. Quelques-unes des croyances les plus essentielles de l'humanité semblent être venues de ce côté. » Il est presque superflu de faire remarquer que, dans la religion égyptienne, la résurrection n'est qu'une phase du dogme de l'immortalité dont l'exposition minutieuse constitue le but principal du Livre des morts. »

Ce qui précède a été écrit en 1872. Les recherches des dernières vingt-deux années nous ont fait comprendre tout d'abord que le père de l'histoire entend sous l'épithète d'*anciens* les orphiques et sous celle de *récents* les pythagoriciens; puis, elles ont introduit une importante modification dans le jugement d'Hérodote et de l'égyptologue nommé ci-dessus au sujet des corps variés que revêtent les morts selon la croyance égyptienne. Il est maintenant admis que « l'assomption de toutes ces formes est volontaire et ne marque pas le passage de l'âme humaine dans un corps de bête. Chacune d'elles était une des figures de la Divinité; l'entrée de l'âme en elles marquait seulement l'assimilation de l'homme au type divin qu'elle représentait[1]. » Cette dernière clause explique l'erreur d'Hérodote qui ne pouvait imaginer des dieux-bêtes. Le dogme de la résurrection n'est donc pas égyptien; les découvertes assyriologiques ont établi que l'origine en appartient à la Babylonie, où les grandes divinités, et tout spécialement Marduk, sont qualifiées de « faisant revivre les morts ». Dans mon étude sur le cylindre de Cyrus, que j'ai traduit en 1880, j'ai commenté longuement le passage : *Belu shá ina tukulti shá uballitu mitutam* « Seigneur, mon protecteur[2], qui vivifies les

1. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 37, note 3.

2. Mot à mot : « qui est dans ma confiance ». Je ne m'explique pas pourquoi M. Darmesteter, dont l'opinion sur l'âge récent de l'Avesta est depuis longtemps la mienne, non seulement ne m'a pas fait l'honneur d'une mention, comme l'a fait avant lui M. de Harlez dans la préface de

morts », en concluant que le dogme de la résurrection a été emprunté par les Perses aux Babyloniens [1]. Chez ces derniers, la résurrection est un acte de puissance que les dieux exercent au moment qui leur plaît. Les Perses, qui doivent sans doute aux Égyptiens le dualisme du bien et du mal, divinisé dans Ormazd et Ahriman, la lutte entre ces deux dieux et la victoire finale du premier, qui rappellent la lutte d'Osiris et de Set et la défaite de ce dernier, ont transformé les douze heures de nuit qui marquent la durée de la disparition du soleil-Osiris en une période de douze mille ans à l'expiration de laquelle ils ont placé immuablement la résurrection des morts. C'est, comme on voit, une combinaison des doctrines babyloniennes et égyptiennes qui suppose une longue occupation de l'Égypte; elle n'implique pas nécessairement le dogme des récompenses et des châtiments d'outre-tombe qui est bien d'origine alexandrine; la division des hommes en purs (*ashavan*) et impurs (*anashavan*) est aussi une conception égypto-orphique et pythagoricienne.

Pour résumer, les considérations exprimées alors par moi au sujet de l'origine pré-platonicienne de la croyance à l'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques, et tout particulièrement chez le peuple juif, ont été corroborées par les découvertes récentes. Les croyances supposées dans les écrits bibliques étaient celles des Babyloniens, des Hétéens et des Phéniciens, pour ne parler que de ceux dont nous avons des documents; elle rappelle bien des particularités de l'Hadès pré-homérique, moins l'Hadès homérique et orphique et fort peu l'Hadès pythagoro-platonicien. Que les idées post-bibliques des peines de l'enfer aient pris naissance dans l'hellénisme

sa traduction de l'Avesta (p. CXCIV), mais n'a pas même donné ma traduction du passage en question qui date de douze ans (*Revue des études juives*, 1880, p. 35); cela est d'autant plus singulier que les traductions qu'il cite du recueil de M. Schrader et de M. A. Strong, savoir : *Der Herr welcher im Vertrauen darauf dass er Todte lebendig macht*, et : « le dieu (!) par la foi de qui il ressuscite les morts (*le Zendavesta*, III^e^ vol., p. LXXIV)» n'offrent pas de sens satisfaisant, pas même pour les non assyriologues. Il paraît que l'autorité s'accroît en raison de la distance.

1. Naturellement pas avant Cyrus, car c'est avec ce conquérant seulement que les Perses entrèrent en relations intimes avec les Babyloniens.

alexandrin, cela peut se soutenir avec une grande vraisemblance, mais le côté le plus noble de l'immortalité chez les Sémites, l'incorruptibilité de l'âme et la récompense des justes remonte incontestablement à l'aube de leur développement intellectuel.

VOCABULAIRE

א

אב « père ». — אבי « mon pere », H. 5, 7; Bar. 4, 7, 10, 15, 16, 18, 19, 20. — אבה « son père », Bar. 1, 2, 3, 7, 9.

אבד « périr », Bar. 5. — אבדה « sa perte », H. 32.

אבר (heb. אביר) « fort, grand ». — אברי « ses forts, grands », H. 13, 15, 21.

אגם (h.) contracté de אז גם « alors aussi » ou de אף גם « et aussi », Bar. 5.

אי « ou » H. 25, 26, 27, 30, 32, 33, 34.

אז (héb. אז) « alors », H. 7, 15.

אח « frère ». — אחי (heb. אחי) « frère de », Bar. 5; אחכם « votre frere », H. 29.

אחז « tenir, saisir », parf. יאחז, Bar. 11, 12; imp. — יאחז, H. 15, 20, 26; אחז (= אחז), H. 3

איח (h.) « gens », H. 28; איחה « sa gent », Bar. 3; איחי « gens, familiers », Bar. 3.

אכל « manger ». — אכלת « tu as mangé », Bar. 9. — לאכל « à, pour manger », H. 23.

אכל (héb. אכל) « nourriture », H. 9.

אל (héb. אל) « le dieu El », H. 2, 11, 18; Bar. 22.

אל (héb. אל), prép. « à, sur, contre ». — קם אלה « s'est levé contre lui », Bar. 2.

אל (héb. אל), nég. prohib. « ne, non », H. 23, 29.

אלב (h. = héb. אלף) « enseigner, commander ». — תאלב « tu commanderas », H. 34.

אלה (héb. אלה) « dieu ». — Pl. abs. אלהי « dieux », Bar. 23; ét. const. אלהי, Bar. 22; une fois sans ' Bar. 2. — Avec suff. אלהי « mes dieux », H. 4, 12. — אלהן « nos dieux », H. 2.

אלה (héb. אָלָה) « malédiction », Bar. 2.

אמן (héb. אמן) « pacte, alliance », H. 11.

אמן, adj. (héb. אמן) « constant, fidele ». — יבל « ruisseau permanent », Bar. 21.

אמר « dire ». — אמי (lecture incertaine), H. 29. — אמרת « je dis », H. 21; אמרת « tu diras », H. 29. — אמר « dis », H. 30.

אמרה (héb. אִמְרָה) « parler, éloquence ». — אמרתה « sa parole, son éloquence », H. 29, 32.

אנך (phén. אנך) « moi, je », H. 1.

אנכי (héb. אָנֹכִי) « moi, je », Bar. 19.

אנש « homme », H. 29, Bar. 23. — Pl. אנשי, H. 30.

אסנה (h.; cf. syr. ܐܲܣܢܳܐ) « blé mis au grenier ». — Pl. אסנת « gerbes liées (?) », Bar. 7

אצר (= ארצר) « trésor », Bar. 7.

אר (héb. אוֹר) « le dieu *Or* ou Lumière », H. 11.

ארח (héb. אֹרַח) « chemin, route », Bar. 18.

ארן « boîte, caisse », H. 31.

ארע (prononciation araméenne pour ארץ, אֶרֶץ) « terre, pays », H. 5, 6, 7; Bar. 14. — Avec suff. ארקי « mon pays », H. 10. — ארקי « son pays », H. 13.

אש (héb. אִישׁ) « homme », H. 34

אש (phén. אש), pron. rel. « celui qui », H. 27.

אשור « Assyrie », Bar 7, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 19.

אשם (h. = שֵׁם) « nom ».

אשר (as. *ášru*, aram. אתר) « lieu, endroit, place », H. 27; Bar. 18. — Avec suff. אשריה « sa place, son existence? », H. 11.

את (lecture et signification sont douteuses), H. 33.

ב

ב Préposition : 1° de lieu, « dans, vers, au milieu de » : בבית אבה, Bar. 2, 3; בביתי, Bar. 5; בארק יאדי, Bar. 5; ביאדי, H. 25; באשר, H. 27, 32.; בארח, Bar. 18; בבחנת, Bar. 16; בידי, H 2, 8; בכנף, Bar 11. — 2° de temps, « pendant, durant, lorsque »; בימי, H 9, 10, 12; בימי, Bar. 10, 18; ביומה, Bar. 9; בברז, H. 23; בלילא, H. 24; בגלגל, Bar. 13. — 3° d'instrument ou de prix « avec, par, à » : באבני, H. 31; בצדק אבי יבצדקי, Bar. 19; בהכמיתה בצדקה, Bar. 11; בשקל, Bar. 6; בחרב, H. 25; בחנא, H. 33. — 4° de circonstance « avec, dans, en » : ברגז, H. 26. — Avec suff. בה, H. 18, 22.

בית « maison, famille », H. 9, 22; Bar. 2, 7, 8, 9.

בכי (h. = héb. בכה) « pleurer »; בכיה « il l'a pleuré », Bar. 17, 19; בכיתה « elle l'a pleuré », B. 17.

בני (h. = héb. בנה) « construire »; בבניית, H. 14; ובנית, Bar. 20. — Infinitif לבנא, H. 13, 14.

בני (h.) « œuvres », H. 10.

בנת (h. = as. *binût*) « produits », Bar. 14.

בעל « seigneur, maître, possesseur », Bar. 11, 22. — Pl. const. בעלי, Bar. 10.

בר (aram.) « fils », H. 1, 14; Bar. 1, 5, 15, 19, 20.

ביד (h.) « grand jour », H. 23.

ברזי, n. pr. m. Bar. 1, 3, 15, 20.

ברוכב, n. pr. m. Bar. 1. — בריכב, Bar. 19.

ג

גבל (héb. גְּבוּל, phén. גבל) « territoire », Bar. 15. — Avec suff. גבלה, Bar. 15.

גבירה héb. גְּבִירָה « force, puissance »; avec suff. גבורתה, H. 32.

גלגל (héb. גִּלְגַּל) « rouler, transférer », Bar. 13.

גם (héb. גַּם), conj. « aussi », H. 8, 9; Bar. 16.

גמר « achever, détruire », H. 28.

גרגם, n. de l. « Gurgum », Bar. 15.

ד

דחי « pousser ». — ידחיה « le poussera », H. 27.

דחיה(?), lecture possible du mot précédent, « lieu écarté, cabinet de débarras? ».

דם « sang », H. 16.

דמשק, n. de l. « Damas », Bar. 16, 18.

ה

הא, pron. pers. « lui, il », H. 30; Bar. 11, 22.

הדד, n. pr. d'un dieu, H. 2, 8, 11, 13, 14, 16, 18, 23; Bar. 22.

הוי (h.) « être, se trouver ». — הויית « elle a été », Bar. 5.

הרג (héb.) « tuer, massacrer »; passé הרג, Bar. 2; imp. תהיגי « elle lui tue (= a tué), Bar. 5. — תהרגה « tu le tueras », H. 33. — Inf. להרגה « pour le tuer, H. 23.

ו

ו, conjonction fréquente.

יתי- (héb. אֵת, indice de l'accusatif), יתיקבידתה = héb. וַיָּקֶם אותו « et il l'érigera », H. 28.

ז

ז-, voir כז.

זא, pron. démonst., H. 18, 19.

זבה, v. « sacrifier », יזבח, H. 16.

זבח, n. c. « sacrifice », וזבחה, H. 18, 22.

זהב, n. c. « or », Bar. 11.

זי pron. relatif (héb. זה, זו, as. ša), H. 1.

זכר, v. « mentionner »; יזכר H. 16, 17. — Participe זכר « qui mentionne, atteste », Bar. 22.

זכר, n. c. « mention, monument »; זכרי « mon nom », H. 10; זכרי « mon monument », H. 28. — Pl. avec suff. זכרי « ses ornements », H. 31.

זלת, prépos. (héb. זוּלָת) « sans », Bar. 10.

זן, pron. démonst., H. 1, 14; B. 1, 20.

זנה (aram.) Bar. 22.

זר (héb. זָר) « étranger », H. 30, 34.

זרע « semence, postérité », H. 20.

ח

חד (aram.) « un », Bar. 5.

חורת (h.) « une sorte d'avoine » (?), Bar. 9.

חזם (h., ar. حُزْمَة) « fagot », H. 27.

חטר (h.; cf. héb. חֹטֶר « rameau, bâton »; aram. חַטְרָא « bâton, sceptre », H. 3, 9, 15, 20, 25.

חכמה « sagesse »; חכמתה « sa sagesse », Bar. 11.

חלבבה (h.) « majesté » (?), H. 3, 9. — Avec suff. חלבבתי « ma majesté (?), H. 13.

חמס (héb. חָמָס) « violence », H. 26.

חנן « traiter gracieusement, avantager, privilégier »; passé חנאה « l'a privilégié », Bar. 12.

חנן (h.) « prier »; חנאת « j'ai prié », H. 19.

חני (h.; cf. hébr. חֲנִיָּה), voyez בחנת.

חפא (h. = as. *happu* « tige ») « massue » (?), H. 33.

חקק (h. = héb. חָקַק « graver »). — תחק עליה « tu le couperas en morceaux (?) », H. 34.

חרא (héb. חֳרִי) « colère », H. 23.

חרב « épée », H. 9, 25; Bar. 5.

חריה (?=héb. חֳרִי) « évacuations (?) », H. 28.

חרב, adj. « détruit, ruiné ». — בירת חרבת « villes détruites », Bar. 4.

חרז, v. « piquer »; יחרז, H. 27.

חרם, v. « interdire, anéantir »; יחרם, H. 22.

חרש, v. (h. = héb. חָרַשׁ « forger »), participe חרש « qui forge, fomente », Bar. 7.

חתר (h.; cf. héb. בְּחַתְרֵת) « fosse », H. 31.

י

יאדי, n. pr. de lieu, H. 1, 15; Bar. 2, 5, 8, 12.

יבל, v. (as. *nabbil*, ar. يَبَلَ), porter, apporter, amener », Bar. 6, 14.

יבל (heb. יִבָל) « ruisseau », Bar. 21.

יד « main », H. 4; avec suff. ידי, H. 2, 8; ידה, H. 25.

יטב « être bon »; היטבתה « il l'a fait meilleur », Bar. 9.

יום « jour »; pl. ét. constr. יבי, H. 9, 10 — ייבי, Bar. 18; יובידה, Bar. 9.

יצא (= héb. יָצָא) « sortir »; *hif'il* אייקא, Bar. 21.

ירי (h. = héb. יָרָה). — Avec suff. וריה « il a dressé », H. 29.

ישב « être assis, demeurer »; pas. ישבת « je me suis assis », H. 8; imp. ישב « il s'assiéra », H. 15, 20. — הישבני « il m'a fait asseoir », Bar. 19. — הישבת « j'ai fait asseoir », H. 19. — Part. pl. f. ישבת (= héb. יְשֻׁבוֹת), « peuplées ».

יתר « reste »; יתיה « son reste », Bar. 4.

כ

כבר, v. « être nombreux, abonder »; כברה « elle a été abondante », Bar. 9. — הכבי « rendre nombreuse », Bar. 4.

כבר, n. c. « grandeur »; מלכי כבר « grands rois (mot à mot : « rois de grandeur »), Bar. 12.

כבר, adj. (= hébr. כָּבִיר « grand, fort »); avec suff. כברו « ses Cabires, H. 11.

כי (au lieu de פי « car, parce que » (héb. כִּי), Bar. 11.

כל « tout », Bar. 22; avec suff. כלה, Bar. 19, 22.

כנף « aile, pan d'habit », Bar. 11.

כסף « argent », Bar. 11.

כף (héb. כַּף) « paume, main », H. 10.

כרם « vigne, vignoble », H. 7.

כתיר (h. = héb. כְּתָרִים); pl. כתירי « campagnes », Bar. 10.

כרת, v. (= héb. כָּרַת) « couper, trancher, conclure un pacte ». — אבן כרת בי « il a conclu une alliance avec moi », H. 11. — Cf. כרתים אמנה, Néhémie, x, 1.

כתש « casser, piller »; imp. avec suff. פלכתשה, « alors qu'on le lapide », H. 31; פלכתשנה « qu'ils le lapident », H. 31.

ל

ל, prépos. « à, pour »; avec suff. לי, H. 4; לה, H. 23; Bar. 18.

לא, nég. « non, ne », H. 13.

לבה (héb. לְבָבָה) « flamme(?) ». — Avec suff. לבתה, H. 23.

לי — לא, Bar. 11.

לחי (= héb. לְחִי) « mâchoire, joue », H. 27.

לילא (= héb. לַיְלָה) « nuit », H. 24.

לעי « jouir(?) », H. 32.

לקח (héb. לָקַח), « prendre », Bar. 17; יקח, H. 10; יקחי, H. 12.

לשן, « langue, mauvaise langue » H. 9.

מ

מה « quoi, ce que », H. 12.

מוקא (aram. = מוצא) « sortir, lever », Bar. 14.

מן, composé de מה-זה (cf. héb. מַאֲזֵה) « ce que », H. 3, 4, 22.

מחנת (h.; cf. héb. מחנה « camp, armée », Bar. 16. — Pl. avec suff. מחניתה « ses armées, Bar. 13.

מכר (héb. מָכַר) « vendre », participe pl. avec suff. מיכרו (héb. מֹכְרָיו) « ses vendeurs », Bar. 10.

מלך « régner ». — ימלך, H. 25.

מלך « roi », H. 14, 20; Bar. 12, 13, 15, 16, 17, 21; pl. ét. constr. מלכי. Bar. 12.

מלך (prob. l'héb. מֶלֶךְ, ar. مَلِك); avec suff. מלכה « sa royauté, son gouvernement », Bar. 7.

מן, prépos. « de, que », Bar. 7, 9, 13, 18; avec suff. מנה, H. 24.

מנע « empêcher, priver », למנע, H. 24.

מסגרת (h. = héb. מִסְגָּר) « cachot, prison ». — Pl. מסגרת, Bar. 4, 8.

מערב « occident », Bar. 13, 14.

מצעה (aram.; héb. אֶמְצַע) « milieu », H. 28; ét. constr. מצעת, Bar. 10.

מקם (héb. מְקוֹם), voyez קם.

מרא (aram.) « seigneur ». — מראה, Bar. 11, 12, 13, 15, 16, 17; מראי, Bar. 19.

מרג, voyez שמרג.

מרעי (h. = héb. מִרְעֶה) « pâturage », H. 9.

משה (h. = héb. מַה שׁ) « ce que », H. 39.

משת (h.; cf. héb. מַשָּׂא et מַשְׂאֵת) « chargement », Bar. 6; pl. משות (pour משאות) « redevances ».

משטר (= héb. מִשְׁטָר) « ordre, commandement ». — Avec suff. משטרי « mon ordre », H. 4.

משני (h.; cf. héb. מִשְׁכִּית) « pierre ornée d'images », Bar. 18.

משת (h.; cf. héb. מַשָּׂאת) « chargement ».

מת « mourir »; passé מת « est mort », Bar. 16. — Part. מת « mort (?), H. 29.

מת (héb. מְתִים, as. *mâtu*) « homme (?) », H. 26.

מת (as. *mâtu*, aram. מָתָא) « pays, campagne (?), H.

מת, adv. (h.) « aussitôt, alors », H. 12, 13, 14, 28.

נ

נבש pour נפש (h.) « âme, monument », H. 17, 23.

נדב (h. = héb. נְדָבָה) « générosité »; avec suff. נדבה « sa générosité », H. 33.

נצב « stèle, statue (?) », H. 1, 10; Bar. 1, 20.

נר (h. = éth. ነውር) « défaut, tache »; *hif'il*, passé הנר « s'il a endommagé », H. 30. — Imp. הנר « inflige un défaut, endommage, brise ». H. 29, 31, 33.

נשי (pl. de אשה) « femmes », Bar. 8.

נתן (héb.) « donner »; passé נתן, H. 2, 8, 13, 14; pl. נתני, H. 20; imp. יתי, H. 23; pl. יתנו, H. 4, 12.

ס

סב[ש], voyez ש[ס]ב.

סגר « serrer, fermer, enfermer », voyez מסגרת.

סמך « appuyer, approcher »; imp. avec suff. יסמכ[ה], Bar. 21.

סעד (héb. סָעַד) « prendre de la nourriture »; *hif'il* יסעד אברו « il donnera un festin à ses chefs vaillants », H. 15, 21.

ע

עבד (héb. עָבַד) « cultiver la terre »; imp. pl. יעבדו, H. 7.

עבר « passer »; *hif'il* העבר « il a fait transporter », Bar. 18.

עד « jusque », Bar. 7, 13.

עד (héb. עוֹד), « encore », H. 17.

על « sur, au-dessus de », H. 8, 15, 20, 25, 26, 32; Bar. 7, 12, 21.

עלח (h. = héb. אָלַח) v. « est trouble », H. 30.

[ע]לכ[ה] (héb. עַלְמָה), « jeune femme »; pl. [ע]למ[ת] (?), Bar. 3.

עם « avec, chez », H. 17, 22; avec suff. עמי, H. 2, 3.; עמך, H. 17.

עין « œil »; avec suff. עיני, H. 30; עינך, H. 32.

פ

פ, conjonction contractée de אף (cf. ar. فَ) « alors, ainsi, donc, mais ». — פמה « donc, ce que », H. 3. — פלכתשה « alors qu'il le lapide », H. 31. — פלכתשנה « alors qu'ils le lapident », H. 31.

פא (= héb. פֹּא) « ici », H. 33 (?), Bar. 22.

פחו (h.; verbe dérivé de פַּחָה = as. *pahatu* « préfet, gouverneur, satrape »), être gouverneur », Bar. 12.

פי faute pour כי, Bar. 11.

פלט « se sauver, s'échapper ». — *Pael* פלטוה « l'ont sauvé », Bar. 2.

פן, avec ב, בפן (= héb. בפני, לפני) « devant », H. 29, 30.

פנבו, n. pr. m. (= carien Παναμυης): 1° l'aîné, fils de Qorul, H. 1; Bar. 5; 2° le cadet, fils de Barsour, Bar. 1, 10, 15, 16, 20.

פרס (h.; cf. héb.-aram. פַּרְסָא « demi-sicle ») « demi-mesure », Bar. 6.

פשש (h.; cf. as. *pasasu*) « démolir, détruire », Bar. 8.

צ

צדק « justice », Bar. 19; avec suff. צדקי, Bar. 19. — צדקה, Bar. 11.

צר (héb. צַר, ar. ضِرّ; aram. עַר) « ennemi, adversaire »; pl. צרי, H. 30.

ק

קבו « tombeau », Bar. 22.

קדם (aram.) « devant », Bar. 22, 23.

קדמה « état antérieur ». — כדמתה, Bar. 9.

קים « se lever »; passé קם, H. 3; Bar. 2. — Pl. קמו, H. 2; *hif'il* הקם, Bar. 18; הקמית, H. 1, 14. — Imp. avec suff. יקמוהי (= héb. יקם אותו), H. 28.

קם (h.) « valoir », Bar. 6.

קם avec עין (cf. I Rois, xiv, 4) « avoir l'œil fixe », H. 30.

קיר (= héb. קִיר « mur »), pl. קירית, H. 10; Bar. 4, 15.

קלם « retirer », *nif'al* נקלם « a été retiré », Bar. 1.

קני « lecture douteuse », Bar. 8.

קרל, n. p. m. = Κορυλος (personnage paphlagonien), H. 1, 13, 14; Bar. 5.

קרן « corne, puissance », H. 21; pl. קרני, H. 13.

קשת « arc »; avec suff. קשתה, H. 26, 32.

קתל (h. — ar. قَتَلَ) « tuer »; קחילת, Bar. 8.

ר

רבע « région », pl. רבעת, Bar. 4.

רגז « colère », H. 25.

רכב « char de guerre », Bar. 10.

רכבאל, n. pr. d'un dieu, H. 2, 11, 18; Bar. 22.

רעי (= héb. רָצָה) « agréer »; ירעי, H. 22.

רשי (h.; cf. éth. ፈጸየ) « faire, accomplir, infliger »; imparf. ירשי, H. 27, 28.

רשף, n. pr. d'un dieu, ph. רשף.

ש

שאה (h.; cf. as. *šeum*) « blé », Bar. 6, 9.

שבי « captif », Bar. 8.

שבעי (h.), nom de nombre 70, Bar. 3.

שערה (= héb. שְׂעֹרָה) « avoine », Bar. 6, 9.

שחת, v. *hif'il* השחית « endommage, mutile », H 2[2].

שחת, n. c. (h.; cf. héb. שַׁחַת « corruption »), « perte, endommagement, mutilation », H. 27, 28; avec suff. שחתה « sa perte », Bar. 2.

שטר (cf. héb. שָׁטַר) « commander, ordonner », voyez משטר.

שטרבת (h.), nom d'une mesure, Bar. 6[1].

שים « poser, placer »; passé שם, Bar. 1, 10; שבת « j'ai posé », Bar. 20.

שם, adv. de lieu (héb. שָׁם) « là », H. 18.

שם (cf. héb. שֵׁם); pl. שמי « nil », H. 6.

שמד « détruire, exterminer, », Bar. 4.

שמרג (h.; cf. héb. מרק; המתחיל במצוה אומרין לו מריק « celui qui commence une bonne œuvre on dit : Achève-la », *Tosaphot Hullin*, fol. 29) « être achevé, dépérir ».

שמש « soleil », Bar. 13, 14.

שנה (cf. héb. שְׁנָה) « sommeil » H. 24.

שערה « orge », Bar. 6, 9; pl. שעוי, H. 5.

שפן (talm. שיפון[2]) « folle avoine », Bar. 6.

שקל « sicle », Bar. 6.

שרב (héb שָׁרָב « grande chaleur », Bar. 16.

שתא (cf. héb. שְׁתִי) « boisson », H 9.

שתי (h.), v. « boire », imparf. תשתי « qu'elle boive », H. 17; ותשתי « et boira », H. 17, 22.

ת

תכן (héb. תָּכַן) « fixer, appuyer », H. 30.

תגלתפלסר, n. pr. m. Tiglatpilésar III, roi d'Assyrie, Bar. 15, 16.

BILAN STATISTIQUE

Les deux grandes inscriptions H. et Bar. contiennent deux cent quatorze mots, tels que noms communs, verbes et particules isolées; les noms propres et les particules inséparables sont exclus de ce relevé.

En ce qui concerne leur origine, on distingue les trois divisions suivantes :

1. Au lieu de שטרבת שפן « un šaṭrabt de folle avoine » mon savant ami, M. de Goeje incline à lire שטר בת שמן « un demi » (ar. بَطٌ) bat d'huile (communication épistolaire). On s'attendrait cependant à la mention d'une plus petite mesure, comme le *Mn* ou le *lôg*.

2. Voyez la note précédente.

Mots sémitiques communs	99
Mots hébréo-phéniciens ou assyriens	53
Mots hétéens, inusités dans les langues sœurs du nord	42
Mots araméens	10

Remarque. — De ces dix mots arméens, *trois* seulement figurent dans l'inscription H., savoir ארק, ירקי et בר (?).

L'inscription moins ancienne Bar. contient, outre ארק et בר, les *sept* autres mots, savoir : יוקא כוקא, חד, מרא (?), מצעה (?), הות (?), זנה, קדם (?), dont quatre d'un aramaïsme contestable.

A cela se réduit le progrès fait par l'aramaïsme dans une période d'au moins soixante ans !

Quant à l'hétéen, il était et resta un idiome hébréo-phénicien jusqu'à sa disparition.

J. Halévy.

Épigraphie arabe d'Asie Mineure

Par M. Clément Huart.

Ayant été chargé par le Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, dans le courant de l'année 1889, d'une mission en Asie Mineure à l'effet d'étudier les monuments datant de l'époque des Seldjouqides, j'ai eu l'occasion de relever, au printemps de 1890, sur la route de Brousse à Qonya, ainsi que dans cette dernière ville, un certain nombre d'inscriptions de l'époque musulmane, la plupart en langue arabe. Les copies que j'en ai rapportées font l'objet du travail suivant (Ire et IIe parties).

Conformément aux règles de l'épigraphie, je donne d'abord le texte de l'inscription tel qu'il figure sur le monument, avec toutes les irrégularités qui peuvent le déparer; mais, contrairement à un usage constant en matière d'épigraphie latine et grecque, j'ai jugé inutile, dans la plupart des cas, de transcrire le texte une seconde fois avec les corrections nécessaires; je me suis borné à indiquer celles-ci dans une courte annotation. Cependant, lorsque le texte est difficile et prête à plusieurs interprétations, je ne manque pas d'indiquer celle que j'ai choisie. La transcription suit toujours les règles de la prononciation arabe, à moins qu'il ne soit question de personnages ou de villes très connus, comme Saladin, Angora, Mossoul.

Ces inscriptions remontent à l'époque des Seldjouqides de Roûm, à celle des princes de Qaramân et de Kermiyân, ainsi qu'à celle des premiers sultans ottomans.

PREMIÈRE PARTIE

Route de Brousse à Qonya par Kutahiya et Afyoûn Qara-Ḥiçâr.

La route suivie part de Brousse et passe par Yéñi-Chéhir, Biládjik, Seuyud, In-Euñu, Eski-Chéhir, Kutahya et Afyoûn-

Qara-Ḥiçâr. Ce n'est pas le chemin direct, mais il permet de se rendre compte de la topographie des localités qui virent la naissance de l'empire ottoman et la bataille qui ouvrit aux croisés l'intérieur de l'Asie Mineure. Aujourd'hui, une ligne ferrée en exploitation joint Constantinople à Eski-Chéhir, l'ancienne Dorylée; mais, à l'époque où j'accomplis ce voyage, le seul véhicule dans ces régions était encore le cheval.

I

In-Euñu.

La bourgade d'In-Euñu, chef-lieu de *Nâḥiyé*, dont le nom signifie en turc « devant les cavernes », est connue des voyageurs à cause des chambres sépulcrales creusées dans le flanc du Tourbânidj-Dâgh, qui la surmonte; c'est aujourd'hui une station du chemin de fer d'Angora. Elle contient une vieille mosquée composée d'un corps de bâtiment carré, surmonté d'une coupole, précédé d'un portique et flanqué d'un minaret, le tout en briques plates noyées dans le mortier. Le portique est soutenu par des colonnes antiques.

N° 1.

Au-dessus de la porte de la mosquée, sous le portique, inscription de deux lignes :

١ صاحب الخيرات والحسنات خواجه

٢ يادكار ابن السلطان على سند احدى وسبعين ونعمايه

« Le généreux, le bienfaiteur, Khodja Yâdiguiâr, fils du sultan ʿAli. An 771. »

Si on lit سبعمائة à la dernière ligne, on aura la date 771 (commençant le 5 août 1369). En ce cas, le sultan ʿAlî, nommé dans l'inscription, pourrait être le prince de Kermiyân ʿAlî-beg, père de ce Yaʿqoub-beg dont le règne précéda de peu celui

de Bayézid Ildirim, monté sur le trône en 1389. La mosquée d'In-Euñu aurait donc été érigée par Khodja Yâdiguiâr alors que son père ʿAlî-beg régnait à Kutahiya. (Voir plus bas, inscription nº 7.)

Il y a lieu de noter que cette inscription démontre que le territoire ottoman s'étendait fort peu au sud et ne dépassait guère alors les environs immédiats de Seuyut, sis à quelques heures de marche à peine d'In-Euñu. Cette dernière bourgade était donc, au nord, place frontière de l'État de Kermiyân à cette date, à la même époque où Mourad Ier Khodâvendigâr conquérait, dans des expéditions successives, toute la région de la Roumélie jusqu'aux Balkans.

II

Eski-Chéhir.

Nº 2.

Mosquée de Qourchounly « mosquée au plomb », ainsi nommée à cause de la couverture en plomb de la coupole. Elle est attenante à un couvent de derviches Mevléviyé. Au-dessus de la porte d'entrée on lit l'inscription suivante :

1 كملت هذه العمارة المباركة فى دولة ملكت
العصر والاوان سليمان الوقت لوبان
رام ملكه مخلدا ومجددا سعده بتوفيق
الله لونوه ومد ملكه ونصير واصف الدهر
5 وعظيم العصر مولانا مصطفى باشا دام
سعده حسنة لله الحميد خاتمة
من خير جديد

Je lis ainsi :

كُمِّلَتْ هذه العمارةُ المباركة فى دولة ملكِ العصر والأوان سليمانِ الوقت
والزمان دام ملكه مخلدًا ومجددًا سعده بتوفيق الله . . . . . ومدّ ملكَهُ
. . . . . وآصف الدهر وعظيم العصر مولانا مصطفى پاشا دامَ سعدُهُ حسنةً
لله الحميد [فى] داربنى من خير جديد *

« A été achevée cette construction bénie sous le règne du roi de l'époque et du temps, le Salomon contemporain (que son empire dure éternellement et que son bonheur soit toujours renouvelé, par la grâce de Dieu . . . . et qu'il étende son royaume), et (par?) l'Asaph de l'époque, le grand de nos temps, Mevlânâ Moṣṭafa-Pacha (puisse son bonheur durer!), comme une bonne œuvre à l'égard du Dieu louable. Chronogramme : « D'un nouveau bienfait. »

Le calcul des valeurs numérales des lettres composant le chronogramme donne la date 921 de l'hégire, correspondant à la période 15 février 1515 - 4 février 1516. Moṣṭafa-Pacha est ce même vizir qui fit construire la mosquée de Guébizé, l'ancienne Lybissa[1]. Esclave de naissance et beau-frère du sultan Soulémân, il fut généralissime de l'expédition devant Rhodes en 1522. En 1523, il était rappelé d'Égypte. Piero Bragadino, dont le rapport est cité par Hammer[2], donnait à Moṣṭafa quatre-vingt-quatre ans en 1526. La mosquée d'Eski-Chéhir a donc été construite avant les événements qui rendirent le nom de ce personnage célèbre dans l'histoire ottomane.

III

Kutahiya.

N° 3.

Sur la porte d'entrée du *Medresé Medjidié*, en ruines.

غير هذه المدرسة المباركة

1. Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, t. V, p. 24.
2. Opus laud., t. V, p. 53.

المولى المعظم ملاذ الامرا و
الكبرا مبارز الدين مورروو
جرده لابسهر سنه اربع سبعما

« A construit cette école bénie, le maître magnifique, le prince des émirs et des grands, champion de la religion . . . . . dans le mois . . . . de l'année 7 . 4 . »

Je lis ملك à la 2e ligne. La fin de la 3e et le commencement de la 4e sont pour moi totalement inintelligibles. Il faut dire que les inscriptions arabes de Kutahiya, remontant à l'époque des sultans de Kermiyân, sont tracées dans un neskhi confus et peu élégant; cette époque a évidemment marqué une décadence de l'art calligraphique, entre la belle et claire épigraphie des Seldjouqides de Roûm et les caractères élancés, un peu grêles peut-être, mais élégants des monuments turcs de Constantinople.

L'expression مبارز الدين « champion de la religion » est déjà connue par la deuxième inscription du château de Bâniyâs (Panéas) en Syrie, publiée par M. Max van Berchem[1], car je lis ainsi, à la 5e ligne, au lieu de مبارر الدين qui, à juste titre, a embarrassé l'auteur. On sait que ce surnom a été porté par le second prince de la dynastie des Mozhaffériens, Emir Mobâriz-eddîn Mohammed.

N° 4.

Au-dessus de la porte d'entrée de la *Qourchoun-ly Djâmi'* (mosquée revêtue de plomb).

1 عمر هذه المسجد المبارك والاسلام
2 بن لم لمسلمين سواقل . . . . .
3 لعمرة والمروة ابن الشيخ محمد بن شيخ

1. *Journal asiatique*, nov.-déc. 1888, p. 462.

4 الدين ابن شيخ دين الدين فى شهور

5 سنه سبع وسبعين وسبعمايه بعهود تاج

صو ز

« A construit cette mosquée bénie, l'émir de l'islamisme, fils du prince des musulmans . . . . . le brave, le généreux, fils du chéïkh Mohammed, fils du chéïk . . . . eddîn, fils du chéïkh ʿAun-eddîn, dans le courant de l'année 777. . . . . »

Je lis امير المسلمين à la 2e ligne; je supplée صاحب à la fin de cette même ligne. Au début de la suivante, le premier mot est الغزاة; au milieu de la 4e, il faut lire عون الدين. Remarquez l'incorrection de هذه devant المسجد.

L'année 777 de l'hégire a commencé le 2 juin 1375 pour finir le 20 mai 1376. Cette année est marquée par une des grandes campagnes de Mourad Ier en Europe, la prise de Nich; l'Asie était tranquille. D'après Hammer, c'est à cette époque qu'eut lieu le mariage de la fille de Kermiyân-oghlou (ou plutôt du prince de Kermiyân, descendant de Kermiyân-beg) avec le jeune Bayézid, fils de Mourad, qui régna plus tard et est connu sous le surnom d'Yildyrym; ce mariage mit fin au royaume de Kutahiya (t. I, p. 244 et suiv.). Mais il faut ajouter, d'après le *Târikh Munedjdjimbâchy* (t. III, p. 35) que Yaʿqoûb-beg, car c'est lui dont il s'agit, fut rétabli sur son trône par Tamerlan après la bataille d'Ancyre; ce ne fut qu'en 831 hég. (1427-28) que ce prince vint à Andrinople faire hommage de vassalité au sultan Mohammed et lui légua ses États. On peut voir, dans le recueil de Féridoûn-bey (t. I, p. 119), deux lettres en persan échangées entre Bayézid et le prince de Kermiyân.

N° 5.

Au-dessus de la porte d'entrée de la mosquée de (قره) *Bâlâ*, dans la citadelle. Cette inscription est difficilement lisible.

عمر هذه المسجد المبارك . . . . . .

سلطان الكونين سند سليمان بن سلطان محمد بن بايزيد

الله خلد فى شهور سنه سبع وسبعين وسبعمايه

« A construit cette mosquée bénie . . . . . sultan de Kermiyân, Séïd Suléïmân, fils de Châh Mohammed, fils de Ya'qoûb (que Dieu le . . . . .), dans le courant de l'année 777. »

Je lis, à la 2e ligne, الكرميان. شاه محمد et يعقوب; à la 3e شهور et سبعمائة.

N° 6.

Au dessus de la porte d'entrée de la mosquée dite de *Ya'qoûb-Tchélébi*.

وعمر بنا هذا المسجد المبارك الشريف

المولى العالمية العاملية الكاملية

مولانا اسحاق الفقيه بن الحاج خليل عفا

عنهما الجليل تاريخ سنه سبع وثلثين وثمانمية

« Et a réparé la construction de cette mosquée bénie et noble, le maître (de la voie) savante, pratique et parfaite, notre maître Isḥâq le jurisconsulte, fils d'El-Ḥâdj Khalîl (que le Très-Haut leur pardonne à tous deux ! Date : an 837. »

L'année 837 de l'hégire a commencé le 18 août 1433 et a fini le 6 août 1434. Le sultan Mourad II, occupé de grandes guerres en Europe, avait cependant, vers cette époque, dirigé une expédition contre le prince de Qaramân, Ibrahim-beg, régnant à Qonya, et qui passa peut-être par Kutahiya (Hammer, t. II, p. 288), au pouvoir des Ottomans depuis six ans environ.

On trouve dans l'histoire la mention d'un Isḥâq le jurisconsulte, favori du prince de Kermiyân, qui fut choisi comme ambassadeur pour négocier le mariage de la fille du prince avec Bayézid Yildyrym en 783 (Sa'd-uddîn, *Tâdj ut-tévârikh*, t. I, p. 95; cf. ci-dessus inscr. n° 4); mais il paraît bien que ce n'est pas le même personnage dont le nom figure dans l'inscription dont nous nous occupons.

La mosquée qui porte cette inscription est communément appelée aujourd'hui, par les habitants de Kutahiya, *Mosquée de Ya'qoûb Tchélébi*, et ce dernier est donné comme chéïkh-ul-islâm du temps du sultan Bayézid. Il est visible que cette attribution et cette explication sont inexactes. Cette mosquée est probablement la même qui est mentionnée par Ḥâdji-Khalfa, *Djihân-numâ*, p. 632, sous le nom de *Mosquée du cazi-askèr Khalil-Tchélébi*.

N° 7.

Au dessus de la porte d'entrée d'une mosquée qui passe pour la plus vieille de Kutahiya.

امر بعمارة هذا المسجد المبارك الامير
الاكرم بن الحاج والحرمين الخيرات
اور بكرسوشى يا دامر توفيقه تو
لسنه ثلث وثمانين وسبعمايه وكتو

أمرَ بعمارة هذا المسجد المبارك الأميرُ الأكرم بن الحاج . . . احاديث
الخيرات . . . . . أمرَ توفيقِه (?) . . . لسنه ثلث وثمانين وسبعمائه . . .

« A ordonné de construire cette mosquée bénie l'émir El-Ekrèm, fils d'El-Ḥâdj . . . . . ., le bienfaiteur . . . . . par la grâce (de Dieu) . . . . . en l'an 783. »

L'année 783 va du 27 mars 1381 au 17 mars 1382.

Sur les cinq inscriptions arabes que nous avons relevées à Kutahiya, il y en a une qui est du temps de la domination ottomane, et les quatre autres remontent indubitablement à l'époque des princes de Kermiyân. Malheureusement, comme nous l'avons déjà fait observer, ces monuments sont en mauvais état de conservation, en outre de ce que la calligraphie en est fort grossière et vraiment d'une époque de décadence.

Il ne faut pas s'étonner que la lecture en ait été pénible, et qu'il m'ait été impossible de retrouver sur ces monuments les noms des princes de Kermiyân. Je souhaite qu'un autre voyageur soit plus heureux que moi. En attendant que des renseignements à la fois plus abondants et plus précis viennent éclairer l'obscurité profonde qui règne sur l'histoire de cette province avant la conquête ottomane, voici la liste de ces princes, telle qu'elle ressort du texte du *Târîkh-i Munedjdjim-bâchy* :

Kermiyân-beg.
'Alichîr-beg...
'Alêm-châh...
'Ali-beg.....
} Aucun synchronisme.

Ya'qoûb-beg, contemporain de Bayézid-Yildirim [1].

Il existe, dans la collection de monnaies musulmanes de Ghâlib-bey [2], une monnaie d'argent dont les légendes sont difficilement lisibles et que l'auteur du catalogue attribue à Kermiyân-beg. Elle porte la date de 707 (commençant le 3 juillet 1307); la légende de l'envers est lue كرميان خان « Kermiyân-Khân » et celle du revers ضرب بشهر كرميان « frappé dans la ville de Kermiyân ». L'existence de cette pièce prouve qu'à cette date on battait monnaie à Kutahya, et que par conséquent il y régnait un prince indépendant. La légende du revers indique également que l'antique Cotyæum avait alors perdu le nom qu'elle a retrouvé depuis sous la forme de Kutahya, pour prendre celui du prince turcoman qui la gouvernait, selon l'opinion de Hadji-Khalfa (*Djihân-numâ*, p. 632), à moins que, comme le fit Hammer, on n'y retrouve le nom de cette *Ceramorum agora* traversée par l'armée de Cyrus le jeune, que Xénophon nous a conservé [3]. Nous pencherions volontiers vers la seconde explication.

1. Cf. Sa'd-uddîn, *Tâdj ut-tévârikh*,, t. I, p. 128.
2. *Taqvîm-i meskoûkât-i Seldchouqiyyèh*. Constantinople, 1309, p. 124.
3. Cf. Texier, *Asie Mineure* (dans l'*Univers pittoresque*), p. 394.

IV

Qara-Hiçâr-i Çâhib, vulgò *Afyoûn Qara-Hiçar*.

N° 8.

A gauche de la porte d'entrée de la citadelle. Inscription de trois lignes.

امر بعمارة هذه الدار العالية الشـ

دولة السلطان المعظم علا الدنيا

والدين الفكسباد كسح مرهاد امر المو

J'ai tâché, autant que possible, de rendre dans cette transcription l'apparence des caractères. La hauteur où ce texte est placé en rend la lecture malaisée, bien que les caractères en soient bien plus beaux et mieux sculptés que ceux que nous avons vus jusqu'ici. La comparaison avec les inscriptions de Qonya (voir plus loin les nos 23, 25, 26 et 27) prouve jusqu'à l'évidence que le texte doit être restitué ainsi :

أمر بعمارة هذه الدار العالية [فى ايّام]

دولة السلطان المعظّم علاء الدنيا

والدين [ابو] الفتح كيقباد [بن] كيخسرو [ابن] برهان امير المؤمنين

« A ordonné de construire cette demeure élevée, sous le règne du sultan magnifié, 'Alâ eldounyâ w'èd-dîn, le Victorieux, Kaï-Qobâd, fils de Kaï-Khosrau, fils de [Qylydj-Arslân II, surnommé] la Preuve du prince des Croyants. . . »

Le nom du constructeur manque ; cela indique que cette inscription est incomplète et qu'elle n'est peut-être pas à sa place primitive. Quoi qu'il en soit, c'est, sur la route de Qonya, la première inscription remontant à l'époque des Seldjouqides de Roûm.

Nous reviendrons sur 'Alâ-eldîn Kaï-Qobâd Ier à l'occasion des inscriptions de Qonya (n° 23, plus loin).

V

Tchaï.

Village à trois heures de distance de Boulawadîn (Polybotum du moyen âge), sur la chaussée d'Afyoûn Qara-Hiçâr à Aq-chéhir.

N° 9.

Sur la porte d'un ancien caravansérail à Tchaï. Inscription distique.

1 امر [ببنا] هذا الخان فى ايام السلطان الاعظم ////////// الدنيا [و]الدين
كيخسرو ابن سليمان امل اجيارا[1]

2 دولته العبد الضعيف بر سرر يعقوب بقا الله تاريخ بنة سبع وخمسين
وستمايه

« A ordonné [la construction] de ce caravansérail, sous le règne du grand sultan [Ghiyâth] ed-dounyâ w'èd-dîn Kaï-Khosrau (fils de Soléïmân? . . . . . .), ... de son empire, l'esclave impuissant . . . . . Ya'qoûb (que Dieu lui prête vie?). Date : an 657. »

L'an 657 de l'hégire va du 29 décembre 1258 au 18 décembre 1259. Le titre de *grand sultan* se retrouve sur les monnaies de Ghiyath-eddîn Kaï-Khosrau II[2], et d'ailleurs la lecture de son nom est absolument certaine. Ce qui est une difficulté sérieuse, c'est la date de cette inscription. Ma copie ne présente aucun signe d'hésitation ni de doute, et cependant la date donnée ne peut correspondre au règne de Kaï-Khosrau II. Les monnaies ont démontré que la date de 654, donnée par Abou'l-Fédâ[3], Ibn-Khaldoûn[4] et Qara-Tchélibîzâdè[5] comme

1. Lecture très douteuse, à cause de l'enchevêtrement des caractères.
2. Fraehn, *Nova supplementa*, édité par B. Dorn, p. 70; Ghâlib-bey, *op. laud.*, p. 43 et suivantes.
3. Éd. de Constantinople, t. III, p. 200.
4. *Kitâb el-'ibèr*, édit. de Boulaq, t. V, p. 172.
5. *Rauzat ul-abrâr*, éd. de Boulaq, p. 277.

étant celle de la mort de ce prince, est inexacte, et de même pour celle de 640, due probablement à une erreur du copiste ou de l'imprimeur de la géographie de Hâdji-Khalfa [1]. Ce prince serait mort en 657, s'il fallait en croire Djénâbi, cité par Hammer [2]; mais on a des monnaies de son successeur 'Izz-ed-dîn Kaï-Kâous II, frappées à Siwâs et à Qonya, où Ghâlib-bey lit les dates de 644, 645 et 646. Or, 644 est précisément la date que donne le *Târîkh-i Munedjdjimbâchy* [3]; et bien que la lecture de la légende de la pièce n° 89 de la collection de Ghâlib-bey ne soit pas absolument convaincante, il y a lieu d'adopter cette date pour la fin du règne de Kaï-Khosrau II. Il y a, par conséquent, dans la lecture de l'inscription de Tehâï, une erreur dont il m'est impossible de me rendre compte.

'Alâ ed-dîn Kaï-Qobâd Ier était mort en 634 (1236) [4], empoisonné, disent les auteurs suivis par Hammer, par son fils Kaï-Khosrau II, qui lui succéda. Jeune et faible d'esprit, il sacrifia ou exila les grands les plus dévoués à l'État, sur les conseils perfides de Sa'd-ed-dîn, son ministre; mais éclairé enfin sur les intrigues de ce traître, il le fit mettre à mort et suspendre, dans une cage de fer, aux murailles de la forteresse. Cette cage de fer tomba un jour sur l'un des spectateurs, un musulman, qu'elle tua du coup, « de sorte que l'on put dire que ce méchant homme causait encore du mal après sa mort ».

L'Empire fut tranquille pendant quelque temps. En 637 (1239-40), un derviche nommé Bâbâ-Eliyâs (selon d'autres, Bâbâ-Isḥâq) se révolta à Kefr-Soût [5], bourgade dépendant de Samosate; cet individu simulait une grande piété et parvint à rattacher à sa cause de nombreux Turcomans, ainsi que des indigènes, parmi lesquels il faut compter Noûr-Qoûfî, arménien

1. *Djihân-numâ*, p. 622.

2. *Histoire de l'Empire ottoman*, t. I, p. 42.

3. Traduction turque, éd. de Constantinople, t. II, p. 569.

4. Munedjdjim-bâchy, Abou'l-Fédâ et Ibn-Khaldoûn ont tous trois cette date qui est la bonne, ainsi que l'indiquent les monnaies (Ghâlib-bey, *opus laud.*, p. 43). Hammer, qui cite Djénâbi, Lâri et le *Nokhbèt-ut-Tévârîkh* de Mohammed-Éfendi, a 635, date décidément fausse.

5. Lire ainsi d'après le *Mérâçid el Ittilâ'*, éd. Juynboll, t. II, p. 563, et non Kefr-Soûd, comme le porte le texte imprimé du Munedjdjim-bâchy.

de naissance, qui fut le père de Qaramân, fondateur de la dynastie connue sous ce nom[1]. Il alla s'installer ensuite dans une caverne située dans les hautes montagnes d'Amasia, où il se faisait passer pour prophète. Kaï-Khosrau II envoya contre lui l'un de ses beys, nommé Mobâriz ed-dîn, qui le vainquit, le prit et le pendit avec ses disciples. Suivant une autre version, rapportée par Djénâbî, Bâbâ-Eliyâs, après sa défaite et son arrestation, sut si bien s'emparer de l'esprit du vainqueur, que Djélâl-eddîn Roûmî et ses compagnons durent s'éloigner de la cour du sultan[2].

Deux ans avant ces événements, en 635 (commençant le 24 août 1237), le souverain de Qonya s'était fiancé avec Ghâziyé-Khâtoûn, fille encore mineure de Mélik el-ʿAzîz Moḥammed, prince eyyoubite d'Alep, pendant que Mélik en-Nâçir Yoûsouf, fils d'El-ʿAziz, se fiançait avec la sœur de Kaï-Khosrau, Mélékè-Khâtoûn, fille de Kaï-Qobâd Ier et de la fille de Mélik el-ʿAdil. On fit à Alep la *khotba* au nom de Ghiyâth ed-dîn.

En 641 (1243-44), une armée mongole, entrant pour la première fois en Asie Mineure, vint assiéger Erzéroum et s'en empara. Kaï-Khosrau, qui avait levé des troupes en toute hâte, avait sollicité des secours des Eyyoubites d'Égypte et des autres princes de race turque dans son voisinage et en avait reçu[3], fut défait complètement près de Toqât et s'enfuit à Qonya; les Mongols détruisirent de fond en comble Toqât et Qaïçariyya (Césarée de Cappadoce). Deux serviteurs dévoués de la dynastie, un émir nommé Modhahhib ed-dîn et le cadi d'Amasia se rendirent auprès de l'empereur mongol et conclurent la paix à la condition du versement d'un tribut annuel. C'est ainsi que les Seldjouqides de Roûm devinrent vassaux du grand empire de Qara-Qoroum.

Cette même année, une famine terrible désola l'Asie et força les Turcs à acheter des provisions aux Grecs établis dans les vallées qui, des rivages de la Méditerranée, remontent vers les

1. Hammer, *op. cit.*, t. I, p. 262, d'après Djénâbî.
2. Hammer, *op. cit.*, t. I, p. 44.
3. Ibn-Khaldoûn, *Kitâb el-ʿibèr*, t. V, p. 172; Abou'l-Fédâ, éd. de Constantinople, t. III, p. 179.

hauts plateaux du centre de l'Asie Mineure[1]. Les Arméniens de la petite Arménie avaient saisi l'occasion de l'invasion mongole pour reprendre courage et recommencer la guerre avec leurs redoutables voisins. Dans ces conjonctures difficiles, Ghiyâth-eldîn avait songé à s'appuyer sur les croisés latins, maîtres de Constantinople. Les historiens occidentaux mentionnent un projet d'alliance formé par Baudoin II et Kaï-Khosrau II après la prise de Césarée[2], alliance qui devait être cimentée par un mariage de ce dernier avec la nièce de Baudoin, la fille d'Eudes de Montaigu. L'empereur grec Vatace parvint à faire rompre ce projet ; il eut une entrevue avec le prince seldjouqide à Tripoli du Méandre, où les deux souverains renouvelèrent leurs anciens traités.

Ghiyâth-eldîn Kaï-Khosrau II mourut de mort violente en 644 (1246) ; ses émirs révoltés l'étranglèrent[3].

N° 10.

Sur la porte d'un ancien collège à Tchâï, inscription distique.

1 امر بعمارة هذه المدرسة المباركة في ايام دولة سلطان العظيم الملك سا
غياث العالم الدنيا والدين

2 كيخسرو بن سليمان . . . . . سلطانه لله العبد الضعيف المحتاج الى
رحمة الله تعالى ابو الحميد بوا غير عفى الله عنهم تاريخ

« A ordonné de construire ce collège béni, sous le règne du grand sultan, du roi[4] . . . . Ghiyâth el-ʿAlèm, ed-dounyâ w'èd-dîn (secours de l'univers, du monde et de la religion),

1. Lebeau, *Histoire du Bas-Empire*, t. XXI, p. 434.

2. *Idem opus*, p. 426 et sqq.

3. Hammer, *op. cit.*, t. I, p. 44. La date est rectifiée ici d'après les monnaies.

4. On voit, par la liste des fils de Qylydj-Arslân Ier donnée par l'historien persan Ibn-Bibi (*Textes relatifs à l'histoire des Seldjouqides* publiés par M. Houtsma, vol. III, Ire partie, p. 11), que le titre de *mélik* « roi » était porté par tous ces princes, chargés chacun du gouvernement d'une province, à l'exception de l'aîné, qui était décoré du titre de *châh*.

Kaï-Khosrau, fils de [Soléïman? . . . . .] (sa puissance est à Dieu!) l'esclave faible et qui a besoin de la miséricorde du Dieu Très-Haut, Abou'l-Ḥâmid Bouâ ʿOmar [Abou ʿOmar?] (que Dieu pardonne . . . . .!). Date . . . . . »

Bien que la date manque et que la filiation du souverain régnant soit indiquée d'une façon bien imparfaite, je crois que cette description est, comme la précédente, de Ghiyâth-eddîn Kaï-Khosrau II. Il y a lieu de remarquer que les titres donnés au prince seldjouqide ont ici une forme insolite qui ne concorde pas avec l'inscription n° 9 ni avec les légendes des monnaies : العظيم au lieu de الاعظم, et العالم après عياث. Je pense que le groupe de trois lettres qui précède le mot تاريخ doit être [ذنو]ب « ses fautes ».

Sur cette même porte, au-dessous du portail en stalactites, il y a une autre inscription répartie en deux cartouches :

Je lis : عمل غلبك بن محمد « travail de Ghalbek (?), fils de Mohammed ». C'est le nom de l'architecte.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

Nebukadnezar Ier.

Le souverain auquel nous consacrons ces quelques lignes n'a pas encore dans nos manuels d'histoire ancienne la place qu'il mérite. Des découvertes ultérieures nous montreront sans doute que Nebukadnezar Ier a été un des rois les plus éminents du royaume de Babel. Nous n'avons malheureusement que peu de renseignements sur lui : deux inscriptions traduites par MM. Hilprecht, Meissner et Peiser et un petit document inédit qui porte le n° 3426 de la collection Kouyoundjik. Ce texte, qui comprend seulement quelques lignes, n'est pas sans offrir quelque intérêt. Les conquêtes de Nebukadnezar Ier se sont étendues jusqu'en Phénicie; il a pénétré chez les Lullubi, vaincu les Élamites et rendu à la Babylonie son indépendance. Ce pays avait subi de grands revers; les hordes montagnardes Cosséennes faisaient des incursions sans nombre dans le pays d'Accad; les Élamites avaient également pillé les sanctuaires et emmené les statues des dieux. Babylone était délaissée, le dieu Mérodak avait abandonné sa ville de prédilection. « Il fut un temps, nous dira plus tard le roi Mérodak-Baladan, où le dieu Marduk, irrité, se tenait éloigné du pays d'Accad. » On le voit, le souvenir de ces années terribles devait laisser une trace profonde chez les générations futures. C'est alors que parut Nebukadnezar. Homme énergique, très patriote, il résolut de saisir l'étendard de la révolte; il se mit à la tête des rebelles, après avoir imploré le dieu Mérodak pour s'assurer son aide.

Au milieu de Babylone se tenait Nebukadnezar.
Il rugissait comme un lion, semblable à Adad il poussait des cris.
Ses grands . . . . comme un lion poussaient des clameurs.
Au dieu souverain de Babylone, Marduk, il adressa ses prières.
« Jusques à quand ma douleur, jusques à quand mon désespoir ?
« C'est assez ! Dans mon pays il n'y a que pleurs, que tristesse.
« Sur mes places jusques à quand des lamentations et des pleurs ?
« O Dieu, maître de Babylone, dans un pays ennemi, pourquoi sé-
« journes-tu si longtemps ?

« . . . . . Dans ton cœur Babylone . . .
« Vers Esaggil que tu aimes, tourne ta face.

Mérodak entend la prière du souverain de Babylone Nebukadnezar. Le dieu l'exauce et lui annonce qu'il prendra l'Élam et la Phénicie[1].

On le voit, ce document n'étant qu'une copie faite par l'ordre d'Assurbanipal, le roi dont il s'agit ici ne peut être que Nebukadnezar Ier. Faut-il voir en lui, comme le propose M. Hilprecht, le fondateur de la dynastie des Paše; cela ne nous paraît pas encore prouvé. Il est vrai que l'illustre savant a montré qu'à l'avènement de ce prince une profonde misère régnait en Babylonie, et c'est même à cette époque que remontent la plupart des psaumes magnifiques qui sont traduits dans le mémoire de M. Zimmern. Cet état misérable expliquerait la révolte du pays et l'influence de Nebukadnezar. Celui-ci réunit son armée et marche vers l'Élam. Après bien des journées de marche, par une chaleur torride, les deux armées se rencontrent sur les bords de l'Eulaeus. La bataille s'engage. Le roi, emporté par sa bravoure, s'élance à la tête de ses soldats. Peu s'en faut qu'il ne soit entouré par l'ennemi et tué, lorsqu'un de ses braves généraux, voyant le danger, se précipite à son secours et lui sauve la vie. (C'est ainsi que nous comprenons le sens des lignes 25 à 40 de l'inscription publiée dans le Ve volume de *C. I. W. A.*) Le roi récompense Ritti Marduk, tel est le nom que porte ce général, en le mettant à la tête de la province de Namar, qu'il vient de reprendre.

1. [1] aśib ina Bâbili Nabu-kudur-uṣur [2] iltammir ki nešu ki Ramman išag . . . [3] rabûtêšu edutu kima labbu ûšag . . . . [4] ana Marduk bêl Bâbili illaku supû . . [5] abulap attua šutanuḫu û ûtu . . . [6] abulap ina matiya ša bakie û sapadû [7] abulap ina emeia ša numbie û bakie [8] adi mati bêl Bâbili ina mât nakiri aśbati . [9] . . . ina libbika Bâbili banuuma [10] . . . . . Esaggil ša tarammu šuṣbira panika . [11] . . . . . Nabu-kudur-uṣur bêl Bâbili išmema [12] . . . . . išțu šamê indanaqqu taśśi [13] . . . ina pii . . . agpakka? anaku . [14] . . . . . ša dunqa altatab parakka [15] . . . . ia. . . . bata ana mât Martu [17] . . . . . ṣe meka šime [18] . . . . . Elamma a-na Bâbili liqannu [19] . . . . ra ki Elamma . . . . . dinnakka . [20] . . . ka eliti ši . . . . . bilti [21] kakku iṣṣabit . . . . . ilâni su. *Verso.* [1] Akad gabri Bâbili šaṭir bari.

Nabukadnezar revint victorieux. Partout on l'avait accueilli comme un libérateur. Des prêtres élamites même avaient imploré son appui et avaient obtenu la permission d'exercer librement leur culte dans la Babylonie. Nous ne savons rien de plus sur ce règne mémorable.

En terminant, nous ferons remarquer que l'inscription du V[e] volume est un chef-d'œuvre de style. Le récit de la bataille sur les bords de l'Eulaeus a la grandeur et la simplicité de l'épopée. On croirait entendre les héros d'Homère. Ce progrès littéraire méritait d'être signalé. Qui sait si le règne de Nebukadnezar, succédant à des années de misère, n'a pas vu se produire comme une renaissance de la littérature babylonienne? Peut-être trouverons-nous un jour quelque poème célébrant les hauts faits de ce noble champion de l'indépendance d'Accad. Nebukadnezar n'aurait-il pas eu comme Ramsès II son Pentaour? L'avenir nous l'apprendra.

ALFRED BOISSIER.

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Vie de Cosmas, patriarche d'Alexandrie de 923 à 934.

La vie de Cosmas est tout entière consacrée aux événements qui eurent lieu en Éthiopie à l'époque où il vivait et dont nous avons déjà parlé[1], savoir : la désignation d'un métropolitain nommé Pierre, auquel le roi de ce pays laisse en mourant le soin de choisir celui de ses deux fils qui doit lui succéder; l'arrivée de deux moines porteurs de fausses lettres fabriquées par eux au nom du patriarche d'Alexandrie, dans lesquelles il est dit que le métropolitain est un imposteur et qu'il a commis une injustice en donnant la couronne au plus jeune fils du roi, alors qu'elle revenait légalement à l'aîné; la guerre entre les deux enfants du roi et la victoire remportée par l'aîné qui exile le métropolitain Pierre et le remplace par le moine Minas, le faussaire; la fraude de celui-ci découverte, son excom-

1. *Revue sémitique*, janvier 1893, p. 76. Cf. aussi Renaudot, *Hist. patr. Alex.*, p. 336-341.

munication et son exécution par le roi d'Éthiopie ; enfin la nomination d'un disciple de Pierre sur le siège métropolitain et le refus du roi de le laisser partir en Égypte pour se faire sacrer par le patriarche.

Les textes arabe et éthiopien, que je publie d'après la *Vie des patriarches d'Alexandrie* et le *Synaxaire*, sont semblables quant au fond ; ils diffèrent seulement par quelques détails. Le premier contient le nom du roi qui régnait en Éthiopie lorsque le métropolitain Pierre y fut envoyé. Ce nom peut se lire Tâbtahâdj, Yâbtahâdj ou Bâbtahâdj ; je n'ai pu l'identifier avec aucun de ceux qui figurent sur les listes royales des Abyssins. Les moines Minas et Victor, qui nous sont donnés par le texte arabe comme appartenant au monastère de Saint-Antoine en Égypte, sont représentés dans le texte éthiopien comme deux moines de Syrie, venus à ce monastère d'où ils sont chassés pour leur mauvaise conduite. Notons encore que, dans ce dernier texte, le métropolitain Pierre, au lieu de désigner seul le successeur du feu roi, assemble les dignitaires du royaume, qui procèdent à l'élection et font choix du fils puîné qu'ils jugent plus digne du trône que l'aîné.

M. le professeur Guidi, à qui j'ai communiqué ma copie du texte arabe, a eu la bonté de rectifier quelques erreurs de transcription que j'avais commises et de corriger les fautes qui se trouvaient dans ma traduction. Je l'en remercie sincèrement.

TEXTE ARABE

Manuscrit 140 (302 du catalogue) de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 67 et 68, xv^e^ siècle, et variantes du ms. 161 (303 du catalogue), fol. 174 v° à 176 v°, xiv^e^ siècle.

[1] وقُسم بعدهُ فسها بطركًا وظهر في ايامه امرًا (sic) [2] عظيم عجيب [3] وداك
اللهُ رسم نطرانًا من الرهبان على [4] بلاد الحبشة وهي كورة واسعة التي هي

1. اوسم قسيا وظهر.
2. عظيم manque.
3. واند اوسم.
4. على الحبشة ملك شابا قبلى على كورة واسعة.

مملكة سابا وهي التي كانت ملكة التيمن [1] جاءت منها الى سليمان [2] ابن داود الملك واذا اراد ملكها يطوفها يقيم سنة كاملة يطوف سوى ايام [3] الاحاد الى ان يعود الى مكانه وهي كورة مجاورة للهند وما يليه [4] وهي داخلة في كرسي ماري [5] مرقص الانجيلي الى يومنا هذا * [6] فلمّا انفذ البطران الذكور [7] الى [illegible]ئك وكان اسمه بطرس قبله ملكها البارك [8] تابتهاج * فلمّا قربت وفاة [9] ملكها احضر البطران وسلّم اليه تاج [10] المملكة وولديه وقال له انت خليفة الملك المسيح الاله العظيم [11] الذي كُل ممالك العالم بامره وهوذا قد [12] سلمت اليك مملكتي وولدَيّ وجعلتهم [13] في يديك لتدبرهم بارادة الرب ومن رايته منهم [14] مُستحقًا وديعًا [15] خيرًا اجعل [16] عليه

1. جاءت.
2. بن داوود.
3. سنة خارجًا عن ايام الاحاد.
4. وما يليه manquent.
5. مرقس الى يومنا.
6. لها.
7. Un mot effacé après الذكور, puis ابطرس.
8. بابتها la fin du mot est effacée.
9. الملك.
10. الملك.
11. انت خليفة الرب يسوع المسيح الملك العظيم الذي.
12. سلمت.
13. وجعلتهم manque.
14. منهما.
15. وكاملا.
16. تجعل.

تاج البِلكة ثم تَنيح البلك * وكان البطران رجلاً عاقلا فراى [1] الولد الصغير اوفا من الكبير [2] فجعل عليه التاج واجلسه ملكًا واذا براهب [3] من دير انبا [4] اندونه يدور البلاد ويجوب الارض ومعه رفيق له يدور معه وكان اسمه بقطر فهضيا الى بلاد الحبشة وحضرا عند البطران [5] وطلبا منه ان يعطيهما دنانير او يبرّهما بشي من ماله [6] فلم يدفع لهما [7] شي فعلّمهما الشيطان ان لبس احدهما [8] ثياب الاساقفة وجعل الاخر تلميذه [9] وكتبوا كتب [10] مُزوَّرة عن البطرك [11] الى البلك يقولوا [12] فيها بلغنا [13] ان قد جآ الى [14] عندكم انسانًا [15] ضال اسمه بطرس وحَكَى عنا انّنا انفذناه اليكم بطرانًا وليس هو صحيح [16] ولا

1. الولد manque.
2. فتزك.
3. واذا راهب.
4. من دير ابو اندُونه برتّة القلزم واسمه منا كان راهبا دوارًا وصاحبه راهبًا دوار اسمه بقطر فهضيا.
5. وطلبا منه ذهبًا فلم.
6. شيًا.
7. فعلمهما الشيطان ما ياتي ذكره وذلك ان احدهما لبس ثياب اسقفية.
8. تلميذ له.
9. كتبًا.
10. بطربرك.
11. يقول.
12. بلغني بان.
13. الى manque.
14. انسان.
15. وهذا غير صحيح.

الكتب[1] التي معه من عندنا ولا نحن اوسيناه[2] بل زوّر عنا ما وصل اليكم على يده والذي انفذناه صحيحًا وهو البطران هذا الذي يصل اليكم كتبنا على يديه فعند وقوفكم عليها ابعدوا بطرس عنكم واجلسوا هذا[3] مينا على الكرسي وبلغنا[3] ايضًا انه اجلس ابن الملك الصغير[4] في المملكة ورفض الكبير وهذا ظُلم لانّ الكبير احق بالملك من الصغير[5] ومضيا بالكتب الى ابن[6] الملك الكبير[7] وكان منفردًا في موضع وحدَه[7] وكان قد تبعه يسير من الناس * فلمّا وقف على تلك الكتب اليُزوّرة فرح جدًا وجمع اليه الجيش وعرّفهم بالكتب وما فيها ووجد بها السبيل[8] الى محاربة اخيه وانظم الجيش اليه[9] فغلبه وقبض عليه[10] وكبله ونفاه ونفا البطران[11] ايضًا واجلس ذلك الراهب مينا عوضه ومن بعد ايام يسيرة[12] وقع الخلف بين هذين الراهبَين[13]

1. الذي.
2. اوسيناه بل هذا مينا الذي انفذناه صحيحًا وهو البطران وعند وقوفكم كتبنا الذي بيده فتبعدوا بطرس وتجلسوا هذا.
3. واعلمنا امر عجيب انه اجلس.
4. الاصغر ورفض الاكبر.
5. من الصغير manquent.
6. اخي الملك.
7. Cette phrase manque.
8. بالكتب ووجد الوسيلة الى.
9. اخي وغلبه.
10. وقبضه.
11. وكذلك البطران.
12. فبعد ايام قلايل.
13. خلب من الرهبين.

البُزوَرِبن فنهب بقطر[1] قلاية البطرند واخذ جميع ما فيها عند وجوده السبيل الى ذلك وانهزم هاربًا[2] الى مصر واسلم وانلف جميع ما وصل صُحبَتُهُ فيها لا يرضى الله فلمّا بلغ البطرك خبر مينا[3] وما فعله حتى نفا البطران[4] وجلس عوضه حزين جدًا وكتب كتبًا احرمه وقطعه * فلما سمع الملك ذلك اخذ مينا الراهب البُزوَر فقتله ولم يعد البطرك يقسم لهم مطران[5] بقية ايام بطركيته ولا البطرك الذي جاس بعده نيام خمسة بطاركة وهو فيلاناوس[6] البطرك والسيرة يوضح لنا من ذلك ما يحتاج[7] الى معرفته اذا بلغنا اليه بعونة الله لانّه لا يجوز لنا نذكر بقية الخبر قبل ان نصل اليه * ثم ان الملك انفذ الى بطرس البطران[8] ليعيده الى كرسيه فوجده قد تُوُفّي في النفي ونقّى تلميذه فطلب ان يسير الى مصر فلم يمكنه الملك[9] وقال له نجلس عوضًا من معلّمك فسأل الملك[10] ان يمكنه من السير الى مصر ليرسم البطرك مطرانًا ويعود فلم يفعل بل لبّسه الثياب بغير اختياره واجلسه بغير قسمه ومكث[11] الى

1. فحينيذٍ نهب رقيقه.
2. Ce mot manque.
3. فلما مينا لما وصل خبره.
4. البطران حزين جدًا وكتب بحرمه وقطعه.
5. مطرانًا ولا البطريرك الذي بعده.
6. فيلوناوس البطريرك.
7. يوضح لنا ما يحتاج اليه لانه لا يجوز ان نذكر بقية هذا الخبر الا الى.
8. انفذ يطلب بطرس.
9. لكن قال.
10. فضرع الى الملك.
11. ثم انه اقام مطرانا الى زمانًا.

وملك الاب فيلاطاوس الطوك حتى و(sic)كبر جدًا وكان يفعل افعال الاسقفة *

ثم ان الاب ابنا قسيسا نبيح وكانت مدته في الطوكية [2] اثنى عشر سنة *

وكانت بياحته في اليوم الثالث من برمهات [3] الرب برحمنا بصلاته امين *

TRADUCTION

Cosmas fut ensuite sacré patriarche et, sous son patriarcat, l'on vit une chose fort étrange. Il ordonna un moine comme métropolitain sur le pays d'Éthiopie, qui est une vaste contrée et précisément le royaume de Saba, d'où partit la reine du Midi [1], qui de là vint vers Salomon, le fils du roi David. Lorsque le roi de ce pays veut en faire le tour, il met une année entière, non compris les dimanches, pour le parcourir et revenir à son point de départ. C'est un pays voisin de l'Inde et des contrées adjacentes, qui fait encore aujourd'hui partie du patriarcat d'Alexandrie.

Lorsque Cosmas y envoya le métropolitain dont il vient d'être question, et qui se nommait Pierre, celui-ci fut reçu par le roi béni *Tâbtahâdj* [5]. Quand ce roi sentit la mort approcher, il fit appeler le métropolitain et lui confia la couronne royale ainsi que ses deux fils, en lui disant : « Tu es le successeur du Christ roi, le grand Dieu, dont dépendent tous les royaumes du monde. Voici, je te confie mon royaume et mes deux fils; je te les confie pour que tu les diriges selon la volonté de Dieu, et celui des deux qui te paraîtra le plus digne, le plus docile et le meilleur, mets-lui sur la tête la couronne royale. » Puis ce roi mourut.

Le métropolitain était un homme sage; il jugea le cadet plus

1. وشاخ.
2. ايام بطريركته.
3. La fin manque : وكانت بياحته في ثالث برمهات.
4. ملكة النيمن = ንግሥተ ፡ አዜብ ፡ des Éthiopiens (M. Guidi).
5. Le ms. 161 donne *Bâbtaha*; la fin du mot est effacée.

digne que l'aîné, lui donna la couronne et le fit asseoir sur le trône.

Mais voici qu'un moine du couvent d'Abba Andouna [1] parcourait le pays et traversait la contrée. Il avait avec lui un ami qui l'accompagnait dans ses voyages et qui se nommait Victor. Ils vinrent tous les deux en Éthiopie, se présentèrent au métropolitain et lui demandèrent de leur donner de l'argent ou de leur faire du bien. Le métropolitain ne leur donna rien. Alors le démon suggéra à l'un d'eux l'idée de prendre le costume des évêques et à l'autre de se donner comme son disciple. Puis ils écrivirent au roi, au nom du patriarche, une fausse lettre dans laquelle ils disaient : « Nous avons appris qu'il est venu vers vous un homme fourbe nommé Pierre qui vous a dit que nous l'avions envoyé vers vous comme métropolitain. Cela n'est pas vrai et les lettres qu'il avait ne viennent pas de nous. Ce n'est pas nous qui l'avons envoyé; il a falsifié ce qu'il vous a remis de notre part. Celui que nous vous avons réellement adressé est ce métropolitain par les mains duquel ces lettres vous parviendront. Et quand vous les aurez lues, éloignez Pierre et placez Minas sur le siège épiscopal. Nous avons su aussi que votre métropolitain a mis sur le trône le fils puîné du roi et a écarté l'aîné. Cela est une injustice, car l'aîné a plus de droits au trône que le cadet. »

Ils apportèrent cette lettre au fils aîné du roi, qui vivait seul et isolé dans un endroit où l'avaient suivi quelques personnes. Lorsqu'il lut cette fausse lettre, il en eut une grande joie; il rassembla ses soldats, les informa de la lettre et du contenu et y trouva un prétexte pour faire la guerre à son frère. Il mit en ordre son armée, le vainquit, s'empara de lui, le fit enchaîner et l'exila. Il bannit aussi le métropolitain et mit à sa place ce moine nommé Minas.

Peu de temps après, la discorde s'éleva entre ces deux moines faussaires, Victor pilla la demeure du métropolitain et y prit tout ce qui y était dès qu'il trouva le moyen de le faire; puis il s'enfuit en Égypte, se fit musulman et dissipa dans des actions

1 Saint Antoine

qui n'étaient pas agréables à Dieu tout l'argent qu'il avait emporté.

Lorsque le patriarche apprit cette affaire, ce que Mînas avait fait, l'exil du métropolitain et la prise de son siège, il en fut très affligé. Il écrivit une lettre pour l'excommunier et le déposer. Quand le roi en fut informé, il fit saisir le moine Mînas, l'imposteur, et le tua.

Le patriarche n'ordonna plus de métropolitain pour les Éthiopiens pendant le reste de son patriarcat; il en fut de même de celui qui lui succéda et des cinq patriarches[1] qui suivirent, jusqu'au patriarche Philothée[2]. Sa vie nous exposera à ce sujet ce qu'il faut en savoir, lorsque nous y arriverons avec l'aide de Dieu, car nous n'avons pas à raconter le reste de cette histoire jusqu'à ce que nous parlions de ce patriarche.

Le roi d'Éthiopie envoya chercher Pierre le métropolitain pour le replacer sur son siège; mais il se trouva qu'il était mort dans son exil. Il choisit alors son disciple, qui demanda à aller en Égypte; mais le roi ne le lui permit pas et lui dit : « Assieds-toi à la place de ton maître. » Il le disciple sollicita encore du roi l'autorisation d'aller en Égypte pour se faire ordonner métropolitain et revenir ensuite; mais le roi ne la lui accorda pas; il le revêtit du costume d'évêque, sans qu'il y consentît, et le fit asseoir, sans qu'il eût été ordonné, sur le siège métropolitain, où il demeura jusqu'à l'époque de Philothée. Il était alors très âgé et il remplissait les fonctions épiscopales.

Ensuite notre père Cosmas mourut. La durée de son patriarcat fut de douze ans. Sa mort eut lieu le troisième jour de Barmehat[3]. Que le Seigneur ait pitié de nous par son intercession! Amen.

1. Ce chiffre paraît exact. La liste des patriarches d'Alexandrie donne Cosmas 58e, Macaire 59e, qui est le 64e dans le Synaxaire éthiopien, Theophane 60e, Ménas 61e, Abba Abraham 62e, Abba Samuëlis 63e qui se confond avec Philothée dans le Synaxaire éthiopien.

2. 981-1002.

3. Barmehât est un mois copte qui correspond au mois de magâbit des Éthiopiens. Il commence le 25 février d'après le calendrier julien et finit le 26 mars.

TEXTE ÉTHIOPIEN

Manuscrit n° 128 de la Bibliothèque nationale de Paris, fol. 2, v°
(catalogue de Zotenberg, p. 178).

በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አም ላክ ። አመ ፡ ፲ለመጋቢት ፡ በዛቲ ፡ ዕለት ፡ አዕረፈ ፡ አብ ፡ ብፁዕ ፡ ወቅዱስ ፡ አባ ፡ ቆዝሞስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘሀገረ ፡ እስክንድርያ ። ወውእቱ ፡ እምኁልቆሙ ፡ ለአበው ፡ ሊቃን ፡ ጳጳሳት ፡ ሃዋኒ ። ዝንቱ ፡ አብ ፡ ኪነ ፡ ንጹሐ ፡ ወጸድቀ ፡ ወየዋሃ ፡ ውብዙኃ ፡ ምሕረት ፡ ወኪነ ፡ ማእምረ ፡ መጻሕፍተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወትርጓሜሁ ። ወኃረዮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለሚመተ ፡ ሊቀ ፡ ጳጵስና ፡ ዲበ ፡ መንበረ ፡ መርቆስ ፡ ወንጌላዊ ፡ ወተሠይመ ፡ በ፲ወሸዱ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ለመቅትር ፡ ንጉሠ ፡ ግብጽ ። ወሶበ ፡ ተሠይመ ፡ ዓቀበ ፡ መርዔቶ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት ፡ በፈረሃ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወበጥበብ ፡ ወኪነ ፡ ዘይተርፍ ፡ እምኔሁ ፡ እምጸበሕት ፡ ዘይደልም ፡ ይሁበሙ ፡ ለምስኪናን ፡ ወያስተዋጽእ ፡ እምኔሁ ፡ ለሕንጸተ ፡ አብያተ ፡ ክርስቲያናት ። ወኢኀደጎ ፡ እስከ ፡ ሰይጣን ፡ ዘአንበለ ፡ ኀዘን ፡ ሰበ ፡ ርእየ ፡ ገድሎ ፡ ወናየ ፡ አላ ፡ አመክነየ ፡ ሎቱ ፡ ኀዘነ ፡ ወበየ ። ወውእቱኬ ፡ እስመ ፡ ውእቱ ፡ ሚመ ፡ ጳጳሰ ፡ ላዕለ ፡ ብሔረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወነበረ ፡ ኀዳጠ ፡ መዋዕለ ፡ ሐመ ፡ ንጉሠ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወጸውዖ ፡ ለጳጳስ ፡ አባ ፡ ጴጥሮስ ፡ ኀቤሁ ፡ ወአብጽሐ ፡ ሎቱ ፡ ክልኤተ ፡ ደቂቆ ፡ ቅድሜሁ ። ወነሥአ ፡ አክሊለ ፡ መንግሥት ፡ እምላዕለ ፡ ርእሱ ፡ ወመጠዎ ፡ ለጳጳስ ፡ አባ ፡ ጴጥሮስ ። ወያቤሎ ፡ አነ ፡ አሐውር ፡ ናሁ ፡ ኀበ ፡ እግዚአየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት ። ወናሁ ፡ ፪ውሉድየ ፡ ቅድሜከ ፡ ወአእሚረከ ፡ አንተ ፡ ዘይኄይስ ፡ ለመንግሥት ፡ እምድኅሬየ ፡ እምኔሆ

ሙ ፡ አሐደ ፡ ሚም ። ወሰበ ፡ አሰረፈ ፡ ንጉሥ ፡ ኢትዮ
ጵያ ፡ ተማከሩ ፡ ጳጳስ ፡ ወመኳንንት ፡ ሊቃነ ፡ ሐራ ፡ ወ
ሠራዊተ ፡ መንግሥት ፡ ውተበህሉ ፡ በበይናቲሆሙ ። እን
ዘ ፡ ይንእስ ፡ ይሄይስ ፡ ፈድፋደ ፡ ለመንግሥት ፡ እምዘ ፡
ይልህቅ ። ወሚሞ ፡ ጳጳስ ፡ ለወልደ ፡ ንጉሥ ፡ ዘይንእስ ፡
ወአንበሮ ፡ ዲበ ፡ መንበረ ፡ መንግሥት ፡ ዘኢትዮጵያ ፡ ወ
ነበረ ፡ ዲበ ፡ መንበረ ፡ መንግሥት ፡ ጎዳጠ ፡ መዋዕለ ፡
ወበውእቱ ፡ መዋዕል ፡ ቦአ ፡ ሰይጣን ፡ ውስተ ፡ ልበ ፡
ፈመንክሳት ፡ ዘብሔረ ፡ ሶርያ ፡ ወክኑ ፡ የዓውዱ ፡ አመክን ፡
ውስተ ፡ መካን ፡ እስከ ፡ በጽሑ ፡ ውስተ ፡ ደብረ ፡ እንጦ
ንዮስ ፡ ወነበሩ ፡ ውስቲቱ ፡ ጎዳጠ ፡ መዋዕለ ፡ ወሰድዎ
ሙ ፡ በእንተ ፡ እክየ ፡ ምግባሮሙ ፡ ወተሰነአዉ ፡ ክልኤ
ሆሙ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ከመ ፡ ይሰመያ ፡ ፩እምኔሆሙ ፡
ጳጳስ ፡ ወክልኡ ፡ ረድእ ። ወተንሥኡ ፡ ወበጽሑ ፡ ጎበ ፡
ብሔረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወጸሐፉ ፡ ምስሌሆሙ ፡ መጽሐፈ ፡
ሐሰት ፡ ወያብል ፡ መጽሐፉ ፡ ከመ ፡ እሙንቱ ፡ እሙንቱ ፡ መ
ጽኡ ፡ እምኀበ ፡ አብ ፡ አበ ፡ ቆጥሞስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡
ዘሀገረ ፡ እስክንድርያ ። ወያቤሉ ፡ በዝንቱ ፡ መጽሐፍ ፡
እስመ ፡ ሰማዕነ ፡ ከመ ፡ በጽሑ ፡ ኀቤክሙ ፡ ብእሲ ፡ ዘ
ስሙ ፡ ጴጥሮስ ፡ ወረሰየ ፡ ርእሶ ፡ ጳጳሰ ፡ ወንሕነሰ ፡ ኢ
ሚምናዙ ፡ ወኢፈነውናዙ ፡ ኀቤክሙ ፡ አላ ፡ ሐሳዊ ፡ ውእ
ቱ ፡ ወዘሰ ፡ ይበጽሕ ፡ ኀቤክሙ ፡ በዝንቱ ፡ መጻሕፍት ፡
ዘስሙ ፡ ሚናስ ፡ ጳጳስ ፡ በአማን ፡ ውእቱ ፡ ንሕነ ፡ ሚ
ምናዙ ፡ ወፈነውናዙ ፡ ኀቤክሙ ። ወክዕበ ፡ ጸሐፉ ፡ ውስ
ተ ፡ ውእቱ ፡ መጽሐፍ ፡ ወያቤሉ ፡ ከመ ፡ ጴጥሮስ ፡ ጳ
ጳስ ፡ ሐሳዊ ፡ አንገሦ ፡ ለወልደ ፡ ንጉሥ ፡ ዘይንእስ ፡
ውኀደጎ ፡ ለወልደ ፡ ንጉሥ ፡ ዘይልህቅ ። ወዝንቱሰ ፡ ኢ
ይደሉ ፡ እስመ ፡ ዓማፂ ፡ ውእቱ ። ወክኑ ፡ አሎንቱ ፡ ፪
መንክሳት ፡ እኩያን ፡ ወሐሳዊያን ፡ ሚናስ ፡ ወፈቅጦር ፡ እ
መቅድመ ፡ ይጽሐፉ ፡ መጽሐፈ ፡ ሐሰት ፡ በጽሑ ፡ ጎበ ፡

ጴጥሮስ ፡ ጳጳስ ፡ ወጎሠሡ ፡ እምኔሁ ፡ ከመ ፡ የሀበሙ ፡ ወርቀ ፡ ወኢ፡ወሀበሙ ፡ ወኢ፡ምንተኒ ፡ ወመሀሮሙ ፡ ሰይ ጣን ፡ እስከ ፡ ገብሩ ፡ ዘንተ ፡ ምግባረ ፡ እኩየ ፡ ወርኩሰ ፡ ወወሰዱ ፡ እሎንተ ፡ መጻሕፍተ ፡ ሐሰት ፡ ጎበ ፡ ወልደ ፡ ንጉሥ ፡ ዘይልህቅ ። ወከነ ፡ ይነብር ፡ በውስተ ፡ መካን ፡ ባሕቲቱ ፡ ወተለውዎ ፡ ጎዳጣን ፡ ሰብእ ። ወሶበ ፡ አንበ ቡ ፡ እሎንተ ፡ መጻሕፍተ ፡ ሐሰት ፡ ተፈሥሐ ፡ ፈድፋ ደ ፡ ወአስተገብአ ፡ ጎቤሁ ፡ ሰራዊተ ፡ ብዙኃ ፡ ወአንበበ ፡ ቅድሜሆሙ ፡ እሎንተ ፡ መጻሕፍተ ፡ ሐሰት ፡ ወተፃብኣ ፡ ምስለ ፡ እጉሁ ፡ ንጉሥ ፡ ወሞአ ፡ ወአሰሮ ፡ ለእጉሁ ፡ ንጉሥ ፡ ወነግሠ ፡ ውእቱ ፡ ወከማሁ ፡ አሰሮ ፡ ለጴጥሮስ ፡ ጳጳስ ፡ ወሰደዶ ፡ ውስተ ፡ ሀገር ፡ ርኑቅ ፡ ወአንበሮ ፡ ለ ውእቱ ፡ ሚናስ ፡ ሐሳዊ ፡ ጳጳስ ። ሀየንተሁ ፡ ወእምድኅ ረ ፡ ጎደጥ ፡ መዋዕል ፡ ተበአሱ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ሚናስ ፡ ወፈቂጦር ፡ ሐሳዊያን ። ወፈቂጦር ፡[1] ነሶ ፡ ንዋየ ፡ ዘው ስተ ፡ ቤተ ፡ ጳጳስ ፡ ጉየ ፡ ወሖረ ፡ ጎበ ፡ ብሔረ ፡ ግብ ጽ ፡ ወከህዶ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ሎቱ ፡ ስብሐት ። ወአጥፍአ ፡ ነሶ ፡ ንዋየ ፡ ዘሠረቀ ፡ እምቤተ ፡ ጳጳስ ፡ በገቢር ፡ ዘኢ፡ይሠምር ፡ እግዚአብሔር ። ወሶበ ፡ ሰምዓ ፡ ቆዝሞስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘከመ ፡ ገብረ ፡ ሚና ስ ፡ ሐሳዊ ፡ ጎዘነ ፡ ፈድፋዶ ፡ ወጸሐፈ ፡ መጽሐፈ ፡ ግ ዘት ፡ ወአውገዘ ፡ ወመተሮ ። ወሶበ ፡ ሰምዓ ፡ ንጉሥ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ዘንተ ፡ ነገረ ፡ ጎዘነ ፡ ፈድፋዶ ፡ ወአኀዘ ፡ ለ ሚናስ ፡ ሐሳዊ ፡ ወቀተሎ ፡ ወፈነዎ ፡ ከመ ፡ ይሚጠ ፡ ለ ጴጥሮስ ፡ ጳጳስ ፡ እምስደት ፡ ወረከብዎ ፡ በዘአሰረፈ ፡ በው ስተ ፡ ስደት ። ወተምዓ ፡ ቆዝሞስ ፡ ወኢ፡ሤመ ፡ ሎሙ ፡ ጳጳሰ ፡ ወከማሁ ፡ አባ ፡ መቃርስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ዘእ ምድኅሬሁ ፡ ወአባ ፡ ታውፋንዮስ ። አባ ፡ አብርሃም ፡ ወ

1. Il faudrait ici ሰረቀ ፡ ou በርበረ ፡, pilla.

ነሥአ ፡ ንጉሥ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ለረድአ ፡ ጴጥሮስ ፡ ጳጳስ ፡ ወይቤሎ ፡ ንበር ፡ ሀየንተ ፡ መምህርከ ፡ ወኩን ፡ ጳጳሰ ። ወአስተብዓ[1] ፡ ጎበ ፡ ንጉሥ ፡ ወይቤሎ ፡ አንሰ ፡ ኢያደ ልወኒ ፡ እግበር ፡ ዘንተ ፡ አላ ፡ ጎድጎኒ ፡ እሑር ፡ ጎበ ፡ ብሔረ ፡ ግብጽ ፡ ወእስእሎ ፡ ለሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ከመ ፡ ይ ሚም ፡ ለክሙ ፡ ጳጳሰ ፡ ወእትመየጥ ፡ ጎቤክሙ ፡ ወኢጎደ ጎ ፡ ንጉሥ ፡ ከመ ፡ ይሑር ፡ ብሔረ ፡ [ግብጽ ፡] አላ ፡ ነ ሥአ ፡ ዘእንበለ ፡ ፈቃዱ ፡ ወአልበሶ ፡ አልባሰ ፡ ጳጳስና ። ወክነ ፡ ይገብር ፡ ግብረ ፡ ጳጳስና ፡ እስከ ፡ መዋዕሊሁ ፡ ለ አባ ፡ ፊላታዎስ ፡ ሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ወልህቀ ፡ ፈድፋደ ። ወክነ ፡ መዋዕል ፡ ሚሙቱ ፡ ለዝንቱ ፡ አብ ፡ አባ ፡ ቆዝ ሞስ ፡ ምሉአ ፡ ሰላም ፡ ወዳጎን ። ወንበረ ፡ ዲበ ፡ መን በረ ፡ ማርቆስ ፡ ወንጌላዊ ፡ ፲ወ፮ዓመተ ፡ ወአዕረፈ ፡ በሰላም ፡

ሰላም ፡ እብል ፡ ለሊቀ ፡ ጳጳሳት ፡ ቀስግ ።
ስብሐተ ፡ ልዑል ፡ ያቂድስ ፡ አምሳለ ፡ ሱራፌል ፡ በዜማ ።
እንበለ ፡ ምክንያት ፡ አሐዱ ፡ ለገብረ ፡ ዓማዝ ፡ እንተ ፡ ተቃወማ ።
በዝኃ ፡ በሚ|መ|ቱ ፡ ለቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ሰላም ።
ወለዕብሬቱ ፡ በሠናይ ፡ ፈጸማ ።

TRADUCTION

Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, un seul Dieu. — Le 3 de magâbit[2]. — Ce jour-là mourut le bienheureux et saint père Abba Qozmos (Cosmas), patriarche d'Alexandrie, qui est le cinquante-huitième des patriarches de cette ville. Ce père était pur, juste, doux et doué d'une grande miséricorde. Il était en outre très versé dans la connaissance des Écritures de l'Église et leur interprétation. Dieu le choisit pour les fonctions de patriarche sur le siège de Marc l'Évangéliste.

1. አስተብቍዐ ፡ (?).
2. Voir la note 3, p. 86.

Il fut sacré dans la dix-huitième année du règne de Maqter [1], roi d'Égypte, et, après son sacre, il garda dans la crainte de Dieu et la sagesse le troupeau du Seigneur Jésus-Christ, gloire à lui! Ce qui lui restait du tribut qu'on lui devait, il le donnait aux pauvres et le dépensait pour construire des églises. Mais Satan ne le laissa pas sans douleur; lorsqu'il vit sa belle conduite, il médita de lui causer une grande peine (et voici en quoi elle consista) :

Ce patriarche ordonna un métropolitain sur le pays d'Éthiopie. Peu de temps après, le roi d'Éthiopie fut malade et fit venir près de lui ce métropolitain, Abba Pêtros; il fit amener ses deux fils devant lui, enleva de sa tête la couronne royale et la remit au métropolitain Abba Pêtros, en lui disant : « Voici! Je vais aller vers mon Seigneur Jésus-Christ, gloire à lui! Mes deux fils sont devant toi. Lorsque tu auras reconnu quel est celui des deux qui est le plus digne de régner après moi, nomme-le roi. » Quand le roi d'Éthiopie fut mort, le métropolitain, les gouverneurs, les chefs de l'armée et les grands de la cour tinrent conseil et décidèrent entre eux que le plus jeune (des fils du roi) était beaucoup plus digne du royaume que l'aîné. Le métropolitain sacra alors le fils puîné du roi et le fit asseoir sur le trône d'Éthiopie. Il y resta peu de temps.

A cette époque, Satan entra dans le cœur de deux moines syriens, qui allaient d'endroit en endroit. Ils arrivèrent au monastère d'Antoine, où ils restèrent peu de temps, parce qu'ils en furent chassés à cause de leurs mauvaises actions. Ils convinrent alors que l'un d'eux prendrait le titre d'évêque et que l'autre serait son coadjuteur. Puis ils partirent et vinrent au pays d'Éthiopie, emportant avec eux une fausse lettre qu'ils avaient écrite et dans laquelle ils disaient qu'ils venaient de la part d'Abba Qozmos, le patriarche d'Alexandrie. Ils faisaient dire en outre à ce dernier : « Nous avons appris aussi qu'il est venu vers vous un homme nommé Pêtros, qui s'est donné comme (votre) métropolitain. Nous ne l'avons pas ordonné et nous ne vous l'avons pas envoyé; c'est un imposteur. Mais celui qui vous remettra cette lettre et qui se nomme Minas est le vrai

1. Probablement Moqtader-ben-Motadded, qui regna de 908 à 932.

métropolitain. Nous l'avons sacré et nous vous l'avons adressé. » Ils avaient encore écrit dans cette lettre que Pêtros, le faux évêque, avait nommé roi le fils puîné du roi et avait écarté du trône le fils aîné, ce qui n'était pas convenable, mais illégal. Avant de faire cet écrit, ces deux moines pervers, Minas et Victor étaient venus trouver le métropolitain Pêtros et avaient cherché à obtenir de lui de l'argent, mais il ne leur avait rien donné. Alors Satan leur avait suggéré cette action abominable.

Ils apportèrent cette fausse lettre au fils aîné du roi, qui vivait retiré dans un endroit où l'avaient suivi quelques personnes. Il la lut et en eut une grande joie, rassembla une troupe nombreuse à laquelle il en donna connaissance et fit la guerre à son frère le roi; il le vainquit, le fit enchaîner et monta sur le trône. Il fit aussi enchaîner le métropolitain Pêtros, l'exila dans une ville lointaine et mit à sa place le fourbe Minas. Peu de temps après, une contestation s'éleva entre Minas et Victor, les faussaires. Victor pilla le palais du métropolitain, y prit toutes les richesses qui s'y trouvaient et s'enfuit en Égypte; il renia la foi de notre Seigneur Jésus-Christ, gloire à lui! et dépensa d'une manière qui n'était pas agréable à Dieu l'argent qu'il avait dérobé dans le palais du métropolitain.

Lorsque le patriarche Qozmos apprit ce qu'avait fait Minas, l'imposteur, il en fut vivement affligé; il écrivit une lettre d'excommunication l'interdisant et le déposant. Quand le roi d'Éthiopie eut connaissance de ce fait, il en ressentit une grande douleur; il saisit Minas l'imposteur et le tua. Puis il envoya chercher à l'endroit où il avait été exilé le métropolitain Pêtros, mais il se trouva que celui-ci était mort dans son exil. Qozmos, irrité, n'ordonna plus de métropolitain pour les Éthiopiens; il en fut de même d'Abba Maqares, le patriarche qui lui succéda, d'Abba Tawfanyos et d'Abba Abraham[1].

Le roi d'Éthiopie choisit un disciple du métropolitain Pêtros et lui dit : « Prends la place de ton maître et sois métropolitain. » Ce disciple dit au roi : « Il n'est pas convenable que

1. Voir la note 1, p. 86.

je fasse cela ; permets-moi d'aller en Égypte, je demanderai au patriarche de vous désigner un métropolitain et je reviendrai vers vous. » Mais le roi ne voulut pas le laisser partir en Égypte. Il le nomma contre son gré et lui fit revêtir les habits pontificaux. Ce disciple exerça les fonctions épiscopales jusqu'à l'époque d'Abba Philothée ; il était alors très âgé.

Le temps du patriarcat d'Abba Qozmos fut rempli de paix et de calme ; il resta sur le siège de Marc l'Évangéliste pendant douze ans et mourut en paix.

Je dis salut au patriarche Cosmas (Qasmâ)

Qui célèbre la louange du Très-Haut par son chant, à l'instar des séraphins.

Rien ne résista au serviteur des Éthiopiens (?) [1].

Sous son patriarcat, la paix fut grande pour l'Église

Et il accomplit ses fonctions dans le bien.

J. PERRUCHON.

Une Inscription minéenne gravée sur un sarcophage égyptien.

Le savant égyptologue russe, V. Golénischeff, a eu la complaisance de m'envoyer son travail sur une inscription sabéenne qui est gravée sur un sarcophage égyptien conservé au musée de Gizeh. M. Golénischeff en a donné la reproduction photographique, des transcriptions en caractères sabéens ordinaires et en caractères hébreux, et y a joint la traduction de quelques passages saillants qui contiennent le nom de l'auteur, la date du monument et la formule finale. Je profite de cette bonne occasion pour présenter ce texte aux lecteurs de la *Revue sémitique* et pour en essayer la traduction intégrale.

Le texte est conçu dans le dialecte des Minéens et se transcrit ainsi qu'il suit en caractères hébreux :

1. Je ne m'explique pas cette phrase. Mot à mot : « Sans cause aucune (?) qui s'opposât au serviteur éthiopien (?). »

1 דן נפק | כדידאל | בן | זיד | דסירן | דיב | דכערב | אמרן | יקליתן |
כאביתת | אלאלת | כצי | בייתי | תלביתת | בן | תלמיתת
2 . . ים | ייפקר | דידאל | בירחת | חתחר | ויפנני | כב | בן | כל | אביהתה
אלאלת | כצי | תמיחתם | נסו בין | נציהם | ויטעלינכ
3 חא · הם | עד | מן | בית | אלהן | אלרחף | בירחת | כיתך | חרף | תני |
יעשרי | כתלמיתת | כלכן | יית | דידל | לכנכ | ונפקם | אלרחף |
יאלאלת | עמס | כבחריהם

Voici quelques explications. — Ligne 1 : Au début je restitue le pronom דן « ce ». — נפק semble signifier « ex-voto » de נפק « sortir, dépenser ». — La préposition כ a en minéen le sens de ל « à ». — דסירן est le nom d'une ville ou d'une bourgade minéenne d'Égypte qui était située dans le nome d'Ouab (Oxyrrynchitis). — Le verbe כערב semble signifier « fournir, pourvoir des marchandises » (héb. ערב כערב). — אמרן est le pluriel de מֹר « myrrhe » et קליתן le pluriel de קָלָם « petit calamus ». — Ligne 2 : Les lettres ום sont assez probables; on pense à [לג]ום Lagos. — Suit une série de verbes au futur exprimant le sens du passé : פקר paraît être « distribuer des dons ou des cadeaux » (cf. le néo-héb. הפקיד). — יפנני est l'éthiopien ፈነወ, de ፈነወ « envoyer ». — כב serait-il un mot égyptien pour « prêtre »? — המח exige le sens de « présent, don ». — בון | כסו = héb. כסות בוץ « couvertures ou vêtement de byssus. — כצי « couper? »; מעלי « faire monter ». — Ligne 3 : M. Golénischeff transcrit באהם; la première lettre me paraît être plutôt un ח; il y a aussi une lacune entre le א et le ה qui est douteux. — לבן = לָבָן « affaires commerciales (?) ».

Je traduis par conséquent :

1. Cet ex-voto appartient à Zaïdél, fils de Zaïd de Thairan, (du nome de Ouab, qui a livré des essences de myrrhe et de calamus aux temples des dieux d'Égypte aux jours de Talmioth (Ptolemeo), fils de Talmioth
2. Laglos (Ptolémée Lagos?). Et Zaïdél a fait des libéralités au mois de Hathor (= Ἁθύρ) et a envoyé aux prêtres(?) de tous les temples des

dieux d'Égypte les présents qui leur sont dus, des vêtements de byssus qu'il a taillés,[3] et transportés

3. . jusqu'à ceux du temple du dieu Othirhaf (*Osiri-Hapi* = Sérapis), au mois de Kaïḫak (Choïak), de l'an XXII du roi Talmioth (Ptolémée). Et Zaidêl a voué son commerce(?) et ses ex-voto à Othirḫaf (Sérapis) et aux dieux qui sont avec lui dans son sanctuaire (= καὶ οἱ σὺναοι θεοί, Gol. .

Cette inscription, qui date du IIe siècle avant l'ère vulgaire, nous apprend certains faits historiques qui méritent d'être notés :

1. Au temps des Ptolémées, les Minéens de Thaïrân en Arabie méridionale avaient une colonie dans le nome égyptien de Ouab ou Oxyrrynchitis qui s'occupait du commerce des parfums et en pourvoyait les temples, surtout celui de Sérapis. Cette apparition des Minéens sur le marché égyptien à l'époque grecque détruit l'hypothèse émise récemment par quelques écrivains et qui fait remonter le royaume minéen d'Arabie avant la fondation du royaume sabéen, c'est-à-dire au second millénaire avant J.-C. Il s'ensuit également que les inscriptions minéennes d'El-Hedjr peuvent être contemporaines et même plus modernes que les inscriptions nabatéennes de cette localité;

2. L'idée émise par moi en 1872 que les noms divins arabes Ὀροτάλ et Ἄλλατ rapportés par Hérodote répondaient au sabéo-minéen עתתר (= Ὀροτάλ) et אלאלת est maintenant presque certaine;

3. Au point de vue de la critique biblique, l'importance prise par les Minéens en Égypte et dans la Nabatène aux époques perse et grecque rend impossible de placer dans cet intervalle la rédaction de la plupart des livres bibliques. Si l'auteur de la Genèse, x, vivait alors, il n'aurait pas manqué de nommer les Minéens au lieu, ou du moins, à côté de tant de peuplades sabéennes qui ne jouaient aucun rôle dans le monde. Décidément les découvertes d'épigraphie sémitique des derniers temps portent malheur à l'école grafienne.

J. Halévy.

BIBLIOGRAPHIE

Études éthiopiennes. — *Bibliotheca Æthiopica*, vollstaendiges Verzeichniss und ausfuehrliche Beschreibung saemmtlicher Æthiopischer Druckwerke von Lazarus Goldschmidt. In 8°. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1893 — Ainsi que l'indique le titre, M. G. s'est proposé de donner une description complète et détaillée de toutes les éditions de textes éthiopiens qui ont été faites. Son ouvrage, qui ne comprend que 63 pages, est bien court pour réaliser entièrement ce programme. Cependant, tel qu'il est, il nous a paru utile à tous ceux qui se livrent à l'étude de l'éthiopien, par les indications qu'il contient : il importe, en effet, de savoir ce qui est inédit et ce qui a été publié. A la fin se trouvent deux index, l'un des titres des publications éthiopiennes, l'autre des auteurs ou éditeurs. L'impression en est très soignée.

Les Apocryphes éthiopiens traduits en français par **René Basset**, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger. — I. *Le Livre de Baruch et la Légende de Jérémie*. Paris, Librairie de l'art indépendant, 1893. — Ce petit livre de 39 pages est le premier volume de la collection des apocryphes éthiopiens que M. B. entreprend de faire passer dans notre langue ; il contient la traduction du Livre de Baruch et de la Légende de Jérémie. Le Livre de Baruch est bien connu des éthiopisants ; c'est le premier morceau de la Chrestomathie de Dillmann. La Légende de Jérémie a été publiée récemment pour la première fois par M. Bachmann, dans ses *Æthiopische Lesestucke* ; elle a trait au séjour et à la mort du prophète en Égypte. A la suite de ces deux écrits, M. B. a placé la traduction de fragments d'un livre de Baruch, « œuvre d'un gnostique du nom de Justin, qui n'a de commun que le titre avec l'apocryphe éthiopien », mais où l'on trouve une théorie curieuse sur les principes des êtres. Dans une courte introduction, M. B. fait l'historique de ces textes ; sa traduction en mot à mot rend bien l'aspect des originaux et nous devons lui savoir gré de les avoir mis ainsi à la portée des lecteurs français.

L'Éditeur Gérant : E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie PAUL LEMAIRE, 11, rue Suger.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

Prix d'Abonnement Un an, 20 fr.

2e Année. — Avril 1894.

SOMMAIRE :

J. Halévy, Recherches bibliques : Notes pour l'interprétation des Psaumes suite, p. 97. — J. Halévy, Suite, p. 101. — J. Halévy, La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV suite, p. 110. — Clermont-Ganneau, Epigraphie arabe : Acte Mutilé suite, p. 120. — Arthur Barrois, Lettre sur plantes médicinales, p. 133. — S. Kaatz, Mélanges de critique biblique et d'archéologie, p. 146. — J. Perles, Notes pour l'histoire d'Esther suite, p. 155. — J. Halévy, Communication faite à la Société asiatique le 30 mars 1894, p. 167. — J. Halévy, Notes épigraphiques, p. 172. — J. Halévy, L'Inscription minéenne d'Égypte, p. 176. — J. Halévy, Notes géographiques, p. 184. — J. Halévy, Bibliographie : Dozy, le Moyen-âge, p. 187. — J. Halévy, Bibliographie, p. 192.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 20, rue Ampère

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie PAUL LEMAIRE, 14, rue Séguier.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALÉVY

2e Année. — 1894.

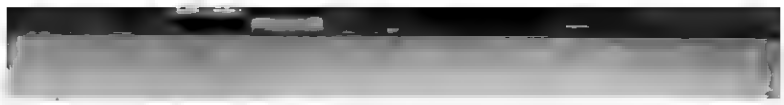
PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1894



REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(*Suite*[1].)

PSAUME VII (*suite*).

II. — SOURCE ET DATE DU PSAUME.

Tout en appartenant sans conteste à une classe littéraire assez large qu'on est convenu d'appeler, selon moi abusivement, la littérature du pauvre, le psaume VII, contrairement à l'opinion presque générale, se distingue par des traits assez caractéristiques qui lui donnent une individualité propre. L'examen attentif de ces particularités nous mettra en mesure de le retirer du domaine trop vague où l'on relègue d'ordinaire les produits de cette classe de littérature afin de le placer dans un milieu plus accessible à l'histoire. Là où les systèmes préconçus et extrêmes de l'exégèse ne voient que pénombre et brouillard, la recherche impartiale doit répandre un jour clair et réconfortant.

Notre psaume dérive sans aucun doute d'une source prophétique, notamment du livre de Jérémie. La preuve en est fournie par l'expression si frappante בחן לבות וכליות, dont le parallèle unique est בחן כליות ולב, Jérémie, XI, 20; l'épithète

1. Voir le fascicule d'octobre 1893, p. 289-302, et le fascicule de janvier 1894, p. 1-12.

שופט צדק = שופט צדיק (Psaumes, IX, 5) reparaît dans le passage que je viens de citer; enfin, la sentence בור כרה ויחפרהו (v. 16; cf. Proverbes, XXVI, 27), etc., a des attaches visibles avec כי כרו שוחה לנפשי (Jérémie, XVIII, 22; cf. XVIII, 2).

Mais ce n'est pas seulement par l'affinité du style que le psaume VII rappelle le livre de Jérémie, l'état d'âme du persécuté qui y est décrit coïncide on ne peut mieux avec la description que le prophète Jérémie fait lui-même de ses sentiments à l'égard de ses persécuteurs. Le martyr du psaume, indigné de se voir accusé de graves méfaits, accentue avec une extrême vigueur sur son innocence : non seulement il n'a commis aucune injustice envers ceux qui ne lui ont pas fait de mal, il n'a même pas négligé l'occasion de sauver la vie de ceux qui sont ses ennemis sans qu'il sache pourquoi (v. 4-6). Ayant prouvé son innocence, il demande justice à Dieu et s'étonne qu'au moment suprême du danger la Divinité se retire et semble l'abandonner à son malheureux sort. Son dernier cri insiste sur un jugement prompt et sévère à la suite duquel ses ennemis seront pris dans le piège qu'ils lui ont dressé et subiront les souffrances qu'ils lui ont infligées, pendant que lui célébrera la justice divine. Les vicissitudes personnelles du prophète Jérémie y ressemblent de tous points : il fut injustement accusé d'actes iniques et fut l'objet de guet-apens, même de la part de ses concitoyens (Jérémie, XI, 19-21; XV, 15; XX, 10); malgré son innocence et sa tendance à prier Dieu pour ses ennemis (*ibid.*, XVIII, 20), sa vie était souvent en péril (*ibid.*), XI, 19; XXVI, 8; XXXVII, 15; XXXVIII, 4); aussi il devint aigri et implacable dans ses aspirations de vengeance (*ibid.*, XVIII, 21-23) et se promit d'entonner des actions de grâce au jour de son triomphe (*ibid.*, XX, 13). Une similitude si frappante en ce qui concerne des détails aussi intimes et aussi personnels ne saurait être l'œuvre d'un poète réfléchi écrivant à tête reposée pour le seul plaisir de montrer comment Jérémie a dû prier; elle ne peut venir que d'un disciple intime du prophète, partageant ses peines et s'inspirant de ses œuvres.

Tel fut Baruch, fils de Néria, qui faisait l'office de secrétaire (*ibid.*, XXXVI, 4); mais Baruch n'était certainement pas

le seul qui sut s'assimiler les sentiments du prophète et composer un psaume que le maître n'aurait pas écrit autrement. Le psaume vii date donc de la dernière époque de l'activité de Jérémie à Jérusalem, mais l'auteur se trouvant sous le coup de l'agonie de la ville sainte, entourée et à moitié ruinée par les Chaldéens, a incarné les souffrances de son maître dans le peuple tout entier : Quel mal le peuple judéen a-t-il fait au roi de Babylone? N'est-il pas vrai que les Judéens amenés en captivité dans cette ville prient Dieu pour son bonheur? (Jérémie, xxix, 7) Cette transformation d'objet est surtout sensible dans le terme לְאֻמִּים, « nations », qui désigne les ennemis de Yahwé (v. 8,; dans la première conception, où il s'agissait des adversaires juifs du prophète, le mot חַטָּאִים « pécheurs » ou רְשָׁעִים « impies » aurait été mieux à sa place. La catastrophe de Jérusalem a mis fin à l'espoir exprimé par le poète d'entonner bientôt des chants de triomphe; le deuil assombrit tous les visages et la poitrine oppressée des chantres ne put qu'exhaler des *Lamentations*.

Psaume lxxiv, 5.

Le verset 5 du psaume lxxiv a toujours formé une *crux interpretum*, plutôt par suite de l'incohérence de l'idée que par l'interprétation des mots qui ne laisse pas prise au moindre doute. La traduction littérale du verset massorétique יודע כמביא למעלה בסבך־עץ קרדמות, « il est connu comme celui qui porte en haut dans un fouillis d'arbres des haches », n'offre aucun sens acceptable. Les Septante et la Vulgate ajoutent une négation au début du verset et traduisent « et non cognoverunt (=ולא ידעו) sicut in exitu super summum; quasi in silva lignorum securibus », qui est aussi peu satisfaisant que la version reçue de Luther qui, fidèle à l'exégèse rabbinique, suit le texte hébreu : « Man siehet die Aexte oben her blicken, wie man in einen Wald hauet. » Infiniment mieux vaut une des variantes transmises de la même version : « Er erscheinet wie Einer der hoch die Axt fuhret über des Waldes Dickicht », qui reconnaît dans קרדמות le complément direct

de מֵבִיא, mais le sens de l'ensemble demeure énigmatique. Cette circonstance a suffi au regretté Loeb pour y supposer une interpolation jointe à une corruption du premier mot; il n'a cependant pas résisté à présenter une interprétation qui fait bien connaître les tendances de l'auteur de *la Littérature des pauvres dans la Bible*. Je transcris textuellement :

« On nous permettra de proposer une explication du verset LXXIV, 5, qui a donné tant de difficulté aux commentateurs. Nous croyons que ce verset fait allusion à un procédé, probablement très usité en Palestine, servant à faire remonter sur l'eau un fer tombé au fond. On tâchait de l'engager dans un réseau de bois סבך עץ, et une fois qu'il y était, il remontait de lui-même à la surface. C'est le miracle d'Élisée (II Rois, VI, 4-7). Reste à savoir si le verset est réellement à sa place et si le premier mot du verset est bien transmis. Nous ne nous chargeons pas de rattacher le verset au contexte; il y faut peut-être quelque tour de force, pas plus étonnant que ceux auxquels on a déjà eu recours pour expliquer ce passage. Remarquons cependant que יְוַדַּע du verset 5 se retrouve LXXIX, 10, et a peut-être un sens analogue, de sorte qu on pourrait traduire : « Que le crime des nations soit révélé comme est révélée la hache cachée sous les eaux et ramenée à la surface. »

Sans insister sur la bizarre explication d'un miracle par un procédé « très usité », nous dirons franchement que de l'exégèse rabbinico-luthérienne à celle du critique moderne la marche descendante est incontestable. Comme la plupart des exégètes avancés, Loeb voit partout erreurs de conception ou interpolations de tendance; son parti pris de ramener au domaine pseudographique et vague la majorité de la poésie hébraïque le rend incapable de pénétrer au delà de la surface, ce dont il se contente du reste avec une bonne humeur qui désarme l'impatience du lecteur. Dans le cas présent, l'emploi dynamique des grands leviers hypercritiques qui se nomment « insuffisance de l'auteur » et « interpolation tendancielle » est parfaitement inutile : il suffit de corriger la confusion de lettres similaires dans le premier mot du verset יודע et de lire יָרִיעַ, « il pousse

des cris », expression parallèle à שאגו (v. 4); le contexte ne laisse rien à désirer :

3. Presse tes pas pour changer en ruines éternelles tous les ennemis qui ont commis des attentats dans le sanctuaire.
4. Tes adversaires ont hurlé dans ta demeure; ils y ont placé leurs pronostics augureaux;
5. Ils ont rugi comme (les bûcherons) qui soulèvent la hache contre un fourré d'arbres,
6. Et ont aussitôt abattu toutes ses frises par le pic et le marteau.

J. Halévy.

Recherches bibliques.

יָוָן.

Le fait que les écrits bibliques entendent souvent sous la dénomination de *Yâwân*, יָוָן, les populations grecques, est reconnu de tout le monde; le doute affecte cependant deux points d'une haute importance, la mention dans cette littérature d'un peuple יָוָן en dehors de la Grèce et le sens plus étroit qu'il faut attribuer à ce terme chez les divers auteurs hébreux qui en parlent. Le premier point d'interrogation ne concerne qu'un seul passage biblique et est peu compliqué; la réponse n'exigera donc pas d'effort particulier.

Le verset unique auquel nous faisons allusion se trouve dans Ézéchiel, xxvii, 19; on y lit : ודן ויון מאוזל בעזוניך נתנו ברזל עשות קדה וקנה במערבך היה. Déjà les anciens sentirent parfaitement l'impossibilité de trouver un sens raisonnable à la première moitié du verset. Les Septante ont, en désespoir de cause, commencé le verset par le mot מאוזל qu'ils ont mis avant ברזל : Ἐξ Ἀσὰλ (מֵאָסַל au lieu de מְאוּזָל) *σίδηρον εἰργασμένον σπαρτίον καὶ τροχιάς; ἔδωκαν. ἐν τῷ συμπλοκῷ σου ἐστιν*; quant aux quatre autres mots, ils les ont rattachés au verset précédent qui parle du commerce de Damas, *οἶνον ἐκ Χελβῶν καὶ ἔρια ἐκ Μιλήτου καὶ οἶνον εἰς τὴν ἀγορὰν σου ἔδωκαν*, comme s'il y avait en hébreu ודן ויין חלבון וצמר צח מוצחר בין(héb. בעזוניך נתנו; mais la double mention du vin étant peu vraisemblable, la lecture ויון du texte hébreu se montre comme

la seule possible ; aussi a-t-elle été conservée par tous les autres traducteurs. Comme d'autre part aucun verset de ce chapitre ne commence par une conjonction, on ne saurait rendre le premier mot de ce verset par « et Dan », ainsi qu'on le fait d'habitude, ni par « Wadan », comme on l'a proposé dernièrement, ces deux lectures offrent des noms ethniques inconnus aux auteurs de la Bible ; il faut simplement lire avec une légère modification d'une lettre רדן וינן, et la phrase entière me semble signifier : « Rhodos et la Grèce (insulaire) ont joint leur tissu (מאוכל = מְיַעֲנָךְ, r. עוֹל « filer ») à tes marchandises » ; il s'agit visiblement de la sorte de gaze très fine qui est appelée en grec *κάρπασος* (le כַּרְפַּס du livre d'Esther, I, 6) et qui a donné le nom de la ville cypriote *Καρπασία*. Pour la fin du verset, je me contente de renvoyer à l'interprétation que j'en ai déjà donnée dans le *Journal asiatique* ; il n'y est pas question d'aromates, comme on le croit communément, mais uniquement de fer sous la triple forme de galets (עֲשׁוּשָׁה, adj. de עֲשֶׁת, « masse, galet »), de lames flexibles (קְדָדָה, cf. ar. قَدَّ, « tranche, bande ») et de barres (קָנֶה, « canne ») ; les Septante ont bien entrevu le vrai sens de ce passage, mais leur traduction verbale est fort imparfaite.

En résumé, le verset Ézéchiel, XXVII, 19, a pour objet les Grecs insulaires et en particulier les Rhodiens et les Cypriotes, nommés רְדָנִים et כִּתִּים dans la Genèse, X, 4, et nullement un pays extra-hellénique.

La seconde question, celle de savoir si quelques auteurs bibliques entendent par יָוָן l'empire macédonien et ses branches séleucide et ptolémaïque, est résolue affirmativement pour le livre de Daniel : la puissance macédonienne qui détruit l'empire perse y est indiquée par מַלְכוּת יוָן (Daniel, XI, 2 ; cf. VIII, 21-22). Pour les autres livres bibliques, l'accord n'existe plus chez les exégètes modernes. Stade voit dans les יָוָן de la Genèse, X, 2, et d'Ézéchiel, XXVII, 13, les colonies ioniennes au sud du Pont-Euxin, tandis qu'il considère ceux qui sont mentionnés par d'autres auteurs comme des Grecs de Syrie. M. Wellhausen signale les mêmes Grecs dans Joël, IV, 6, et

Zacharie, IX, 13, et revendique en conséquence ces écrits pour l'époque macchabéenne. Enfin, M. Dillmann maintient l'idée, jadis générale, que tous ces passages s'appliquent aux Grecs de l'Europe, à l'exception toutefois de Zacharie, IX, 13, où le mot יָוָן ne serait pas primitif. Telles sont en gros les opinions les plus répandues; tâchons de les examiner avec entière impartialité.

L'opinion de Stade repose notoirement sur une prémisse inexacte. Au moment où il écrivait son mémoire sur cette question, il croyait pouvoir affirmer que la désignation יָוָן, pour les Ioniens, ne datait que de l'époque perse, tandis qu'en réalité ce nom se trouve déjà dans les annales de Sargon II (722-705); ce roi assyrien appelle (cyl., l. 21) l'île de Chypre, pays des Yâwân *dî' tamhari ša ina qabal tamtim mat Yamnâa sanâanis kima nûni ibarûma*, « puissant dans la bataille, j'ai pêché superbement (?), comme on pêche un poisson, le pays ionien qui est situé au milieu de la mer »; cf. *ša er Yamnâa ša qabal tamtim kima nûni ibaru*, « qui a pêché comme un poisson la ville (= le pays) ionienne située au milieu de la mer ». Par suite de ce témoignage ancien, il devient en même temps assez clair que les sémites syriens et surtout les Hébreux ont visé les Ioniens du continent grec et aucunement les Ioniens de l'Asie Mineure ou du sud-est de la mer Noire dont les fondations sont infiniment plus modernes que les établissements grecs de l'île de Chypre. Nous pouvons donc écarter en connaissance de cause l'opinion de ce savant comme contraire à la réalité historique.

Pour apprécier la théorie de M. Wellhausen, qui en accord parfait avec Stade, trouve des Grecs syriens dans Joel et Zacharie, il est indispensable de se rendre exactement compte de la relation très intime de ces passages. Personne ne niera que l'un doit être le modèle, l'autre l'imitation, mais peut-on faire le choix avec un certain degré de certitude? Je n'hésite pas à répondre affirmativement.

Joël, III et IV, et Zacharie, IX-XIV peignent les signes précurseurs du grand jour de Yahwé; la première description est incomparablement plus concise et mieux coordonnée que la seconde; nous lui donnerons le pas dans notre comparaison.

1) Possession commune de l'esprit prophétique qui se répandra même sur les esclaves des deux sexes (Joël, III, 1-2). Zacharie se contente de prédire la fin de la fausse prophétie qu'il met sur la même ligne que l'invocation des faux dieux (שמות העצבים) et la magie (רוח הטמאה); le prophète non autorisé risquera d'être massacré ou du moins battu par ses propres parents (XIII, 2-6).

2) Phénomènes terrifiants dans l'air qui ressemblera à une fumée rouge comme le sang et chargée de flammes (דם ואש והמרות עשן); le soleil s'éclipsera et la lune aura la teinte de sang (Joël, III, 3-4). D'après Zacharie, la lumière des astres (?) y fera défaut; il y aura un jour trouble tenant le milieu entre le jour et la nuit et ce n'est que vers le soir que la lumière reparaîtra (XIV, 6-7).

3) Réunion de tous les peuples voisins pour attaquer la Jérusalem restaurée; Dieu leur demandera compte de ce qu'ils ont dispersé son peuple Israël au milieu des nations et partagé entre eux son pays. Le réquisitoire sera particulièrement sévère pour Tyr, Sidon et les districts de la Philistie, accusés de s'être emparés de richesses appartenant aux Israélites et d'avoir vendu aux fils des *Yâwân* (לבני היונים) les fils de Juda et de Jérusalem afin de les éloigner de leur territoire (למען הרחיקם מעל גבולם). L'attaque échouera; Dieu protégera Sion et la mettra à l'abri de toute surprise éventuelle (Joël, IV, 1-17).

Dans Zacharie, ces événements sont bien plus détaillés. Ils s'ouvrent par l'arrivée à Jérusalem de son roi juste, échappé à la captivité (צדיק ונושע); il est si pauvre qu'il n'a qu'un âne pour monture (Zacharie, IX, 9). Éphraïm ou la maison de Joseph, c'est-à-dire les dix tribus, retourneront d'Égypte et d'Assyrie (והשבותים מארץ מצרים ומאשור אקבצם, X, 10). Les fils de Sion se soulèveront contre les fils de Yâwân et remporteront la victoire (IX, 13). Enfin, tous les peuples des environs assiègeront Jérusalem, et la terreur sera si grande que les campagnards de la Judée seront forcés de faire cause commune avec eux (XIV, 14). Après avoir pris la moitié de la ville, les assiégeants seront anéantis par la peste; Yahwé sera le roi unique du monde et le reste des peuples viendront annuelle-

ment célébrer la fête des tabernacles à Jérusalem, où tous les ustensiles seront saints et pourront servir à l'usage du temple (XIV, 9-21). Tyr, Sidon, Ascalon, Gaza, Accaron et Asdod seront dévastés puis annexés à la Judée (IX, 2-7).

4) Grande abondance en Judée; les wadis desséchés se rempliront d'eau et une source sortant du temple se déversera dans le Wadi-es-Sant (= עמק השטים, Wellh.) qui se dirige vers l'ouest (Joël, IV, 18). D'après Zacharie, XIV, 8, des eaux vives et intarissables sortiront de Jérusalem et se déverseront moitié dans la mer Morte (הים הקדמוני), moitié dans la Méditerranée (הים האחרון).

5) Joël, IV, 19, annonce que l'Égypte et l'Idumée seront changées en désert; Zacharie, X, 11, prédit seulement la perte du prestige de l'Égypte en même temps que l'abaissement de l'Assyrie, l'existence de ces peuples étant nécessaire au plan de leur conversion finale au yahwéisme; l'Idumée échappe également à l'extermination totale par la même raison, de sorte qu'il est superflu de la mentionner à part.

Cet aperçu montre indubitablement que si les deux auteurs sont postérieurs à l'exil, la priorité relative appartient à Joël. Le manque de mesure et de tact, l'incohérence effrénée, les répétitions fatigantes, la recherche d'images bizarres, l'exagération des prodiges caractérisent l'œuvre de Zacharie et lui impriment le cachet d'une imitation négligemment composée et alourdie par l'adjonction un peu au hasard de petites pièces à peine ébauchées. Pour ne parler que de choses tangibles, la mention de Hadrak, Damas et Hamat, entourée du reste d'une obscurité voulue, à côté des capitales de la Phénicie et des villes philistines, est visiblement une superfétation arbitraire; puis, le châtiment de ces villes est vaguement motivé (IX, 7); Tyr et Sidon périssent même par la seule cause que leur richesse forme un trop grand contraste avec la pauvreté du roi de Jérusalem (IX, 2-4). D'autre part, quoi de plus curieux que la divergence qui se manifeste à propos du changement en rivières des wadis près de Jérusalem? Ézéchiel annonce l'apparition d'une masse d'eau sortant du temple et formant une rivière s'écoulant vers l'est dans la mer Morte (Ézéchiel, XLVII, 1-12); Joël, de son côté, fait passer l'eau de la même source dans la direc-

tion du Wad-es-Sant vers l'ouest; Zacharie admet les deux prévisions et prolonge ce dernier courant jusqu'à la Méditerranée; le miracle est exagéré sans aucune nécessité.

L'ordre chronologique, Ézéchiel, Joël, Zacharie, une fois établi, l'âge de Joël se laisse déterminer sans difficulté comme appartenant à la première période du retour lorsque Zorobabel fut gouverneur de Judée. La communauté, satisfaite de l'auréole relative qui entourait ce descendant de David, ne désire nullement avoir un roi, un נשיא lui suffit (cf. Ézéchiel, XLV, 22[1]. Une seule passion fait palpiter son cœur, le ressentiment contre les peuples voisins qui l'ont mise à deux doigts de sa perte et qui occupent encore la plus grande partie de son territoire. Un prophète seul pouvait dire quand ce souhait deviendrait une réalité, mais la prophétie s'est tue en Palestine depuis la destruction du temple (Psaumes) et en Babylonie depuis la mort d'Ézéchiel. Les prophéties écrites pendant l'exil ne sont pas signées et le second Isaïe ne connaît que des צופים. Joël remédie à ce grave inconvénient en concédant la faculté prophétique à ceux qui auraient survécu au fléau des sauterelles, c'est-à-dire à ses contemporains repentis et partant à lui-même. Il est probablement le premier parmi les rapatriés qui ait ouvertement affiché le titre de prophète. Malachie, III, 11-12, semble être le résumé renforcé de Joël, II, 18-27, et ce livre pourrait encore être anonyme s'il se vérifiait que le nom de מַלְאָכִי, qu'on lit au premier verset, est emprunté à III, 1 (Wellhausen).

Ceci dit, on voit clairement que les בני היונים, auxquels les Tyriens et les Sidoniens vendent les fils de Jérusalem avec l'intention de les éloigner de leur patrie, ne sauraient être des marchands d'esclaves de nationalité grecque établis en Syrie. Les marchands se soucient fort peu de l'origine de leurs clients et manquent rarement de les vendre à leurs propres nationaux qui leur offrent un prix avantageux. Cette seule réflexion suffit

1. La couronne (lire עטרת pour עֲטָרוֹת) est mise sur la tête du grand prêtre Josué dans Zacharie, VI, 11; l'idée d'effacer la seconde partie de ce verset comme une interpolation postérieure (Wellhausen) est trop arbitraire pour s'y arrêter. La théocratie date du retour de l'exil.

déjà à démontrer qu'à l'époque de Joël il n'y avait pas encore de Grecs en Phénicie[1]. Pour un Palestinien du VI^e^ siècle avant l'ère vulgaire, la Grèce continentale, voire la Grèce insulaire, était un pays lointain; remarquez le parallélisme établi dans ce verset entre Yawaniens et Sabéens. Le même sentiment apparaît dans Isaïe, LXVI, 19, qui définit יון par האיים הרחוקים, « les îles lointaines ».

Le terrain est maintenant déblayé et rien ne nous empêche d'aborder la question relative à Zacharie, IX, 13, mais avant d'en entreprendre l'exégèse nous sommes obligés de discuter la date que M. Wellhausen attribue aux chapitres IX-XIV de Zacharie. L'erreur de l'ancienne exégèse qui fait composer ces chapitres un ou deux siècles avant l'exil, a donné le jour à une erreur contraire qui en fixe la composition à l'époque où les Macchabées avaient déjà remporté des victoires sur les armées gréco-syriennes. Le verset dont il s'agit ne parle-t-il pas distinctement du soulèvement des fils de Sion contre les Grecs, et ces Grecs peuvent-ils raisonnablement être autre chose que les sujets d'Antiochus Épiphane?

Il y a bien deux difficultés : dans le chapitre X ce sont plutôt Assur et l'Égypte qui constituent les grandes puissances païennes des temps présents; qu'à cela ne tienne, répond M. Wellhausen, la solution de cette énigme est simple. La contrée de Hadrak, Damas et Hamat, contre laquelle se dirige en première ligne la colère de Yahwé (IX, 1, 2) est le siège, non des anciens Assyriens, mais des Séleucides; le nom d'Assur a été notoirement transporté à la Syrie par les juifs aussi. Bref, on comprend très bien qu'Assur soit nommé une grande puissance à l'époque grecque. Au contraire il est absolument incompréhensible que les Grecs soient désignés comme une grande puissance dans la période assyrienne. Quant à l'autre difficulté consistant dans l'apparition d'Éphraïm à côté de

1. M. Wellhausen, qui place Joël après Zacharie et durant l'insurrection des Macchabées, dit à propos de notre passage : « Sie (die Griechen) erscheinen hier aber nur als Handler, nicht wie Zach., IX, 13, als Vertreter der Weltmacht. » Vraiment les Grecs séleucides n'avaient pas besoin des traiteurs tyriens pour avoir des esclaves juifs; ce sont plutôt les Grecs qui les vendaient aux Tyriens (I Macch., III, 41).

Juda dans les combats contre les Grecs, elle est bien insignifiante, d'après l'auteur que je cite. Les Juifs moins anciens se considèrent comme successeurs et héritiers de toutes les tribus d'Israël et se donnent cette qualité entre eux. La diaspore est tout particulièrement assimilée aux tribus d'Israël (sur la base de Jérémie III), tandis que le nom de Juda est réservé à ceux qui habitent la Judée.

Malgré le respect très sincère que m'inspire la science de M. Wellhausen, je suis obligé de déclarer que cette fois ses renseignements laissent à désirer dans l'un et l'autre de ses postulats. Jamais le nom d'Assur n'a été appliqué par les Juifs palestiniens à la Syrie ; jamais, avant le moyen âge, la diaspore n'a été considérée comme représentant les dix tribus d'Israël. Pour le premier point, il suffit de rappeler que la désignation de Darius par מלך אשור (Esdras, VI, 22) est équivalente à מלכא די בבל (*ibid.*, V, 13), titre qui est à son tour identique à מלך פרס (*ibid.*, VI, 14) ; la grandeur de l'Assyrie et de la Babylonie était encore fraîche dans le souvenir des contemporains de Darius, tandis que la Syrie a toujours formé une satrapie de ses empires comme de celui des Achéménides. Aussi est-il avéré que le livre de Daniel, qui reflète bien l'esprit et le langage de l'époque macchabéenne, n'applique jamais le titre de מלך אשור aux Séleucides, ni celui de מלך מצרים aux Ptolémées, mais en comprenant l'empire fondé par Alexandre sous la désignation générale de מלכות יון, il appelle les uns מלכי הצפון, « rois du nord » et les autres מלכי הנגב « les rois du sud ». Pour le second point, il est non moins avéré que les Juifs de la Babylonie étaient des Judéens qui n'ont pas voulu retourner dans leur patrie, que les Juifs d'Égypte se composaient d'émigrants de la Judée et que les Juifs d'Asie Mineure prétendaient également avoir une origine judéenne (Romains, XI, 1). Enfin, ni Hadrak ni Damas ne méritaient l'honneur d'une mention particulière au temps des Séleucides, dont la capitale, Antioche, aurait certainement été nommée si l'auteur avait vécu à cette époque. N'insistons pas ; le double point de départ de l'argumentation que nous discutons étant inexact, la conclusion du savant critique perd toute consistance et doit être modifiée.

En réalité, dans Zacharie, II, comme dans le passage d'Esdras cité ci-devant, Assur personnifie l'empire oriental, c'est-à-dire l'empire perse de Cyrus qui ne comprenait pas l'Égypte; de là l'opposition de l'orgueil d'Assur au sceptre de Miṣraïm (Zacharie, X, 11). Éphraïm, spécialement défini par l'expression « maison de Joseph » (*ibid.*, X, 6), représente naturellement les dix tribus de l'ancien royaume d'Israël qui, sur un pressant appel de Yahwé, se joindront à la « maison de Juda », c'est-à-dire à la diaspore judéenne, pour retourner en Palestine (*ibid.*, X, 5-12). C'est absolument la même attente qui est exprimée dans Isaïe, XI, 11-16, ainsi que dans Obadia, 17-20, où la Judée, sous le nom de maison de Jacob (cf. Isaïe, III, 5), coopère avec la maison de Joseph (= Éphraïm) pour reconquérir la Palestine. Le verset Zacharie, IX, 13, se rapporte également non aux habitants existant déjà en Judée depuis l'édit de Cyrus, mais aux rapatriés attendus de la diaspore qui sont aussi en partie judéens, en partie éphraïmites. Quant au démêlé prévu entre les fils de Sion et les Grecs, il sera facile de se l'expliquer au moyen de l'observation suivante :

Comme on a vu plus haut, Zacharie II ne fait qu'élargir les conceptions de Joël. Or, Joël, après avoir admonesté brièvement les voisins de la Palestine d'avoir vendu les fils de Juda et de Jérusalem aux fils des Grecs, afin de les éloigner de leur patrie (IV, 6), annonce que Dieu fera soulever (בְּעִירָם) les fils de Juda du lieu où ils ont été vendus et que ceux-ci vendront à leur tour aux Sabéens, loin de leur patrie, ceux qui les ont livrés (*ibid.*, 7). Zacharie, IX, 13, développe cette idée en disant que les fils de Sion (= Juda-Jérusalem) se soulèveront (וְעוֹרַרְתִּי) contre les fils de Yâwân et effectueront de force leur retour, qui sera protégé par une éclatante intervention de Dieu (*ibid.*, 13-15). Ces prophètes ont imaginé que le retour du reste de la nation se fera בְּיָד חֲזָקָה, et d'une manière plus accentuée que la sortie d'Égypte. C'est leur affaire, mais par le terme יָוָן ils n'ont entendu que les Grecs extra-palestiniens et cela pour cette raison excellente qu'ils sont antérieurs à l'époque d'Alexandre.

J. Halevy.

La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV

TRANSCRITE ET TRADUITE PAR J. HALÉVY

(*Deuxième partie*).

Suite.

---

290 (B. M. 52).

PREMIÈRE LETTRE DE PIDYA AU ROI

Recto.

[1] a-na šàr en-ya an-meš-ya [2] an-par-ya an-par ša iš-tu an-sa-mi [3] um-ma P pi-id-ya uit ka [4] ip-ri-sa u gir-meš-ka [5] lu gar-tab-bi sa u Ib-kur-ra-ka [6] a-na u gir-meš šàr en-ya am-ku-ut [7] vii šu ú vii ta na [8] lu u iš-tu hu hi in [9] gir-ru ma ú ka ba-tu ma [10] a-nu ma i-na-za-ru a-sar [11] šàr en-ya u er ki šàr ri-ya [12] ša it-ti ya mi-ya-mi [13] lu-ur-gu u la-a i-is-te-mu [14] a-mà-te šàr an-par iš-tu an-sa-mi [15] a-nu-ma šu-ši-ir-ti gab-bi . . . meš [16] . meš bi meš gud-meš Ib-meš [17] . meš in-meš gab-bi mi-im-ma [18] sa qa-ba šàr en-ya [19] a-nu-ma šu-ši-ir-ti .

Verso.

[20] ú a-nu-ma šu . . . [21] gu-un an-par ki-ma qa-ba [22] šàr en-ya an-par iš-tu an sa-mi

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, soleil du ciel, (il est dit) ceci :

Moi, Pidya, ton serviteur, poussière de tes pieds, nabot de tes chevaux, je me roule sept et sept fois de ventre et de dos aux pieds du roi, mon seigneur.

Voici, je garde la place du roi, mon seigneur, et la ville du roi que je gouverne. Quel serviteur n'écouterait pas l'ordre du roi, soleil du ciel?

Voici, j'ai envoyé les blés, les. . ., les boissons, les bœufs, les ânes, les. . et la paille; tout ce que m'a ordonné le roi, mon seigneur, voici, je le lui ai envoyé.

Verso.

Et voici, j'envoie le tribut du dieu soleil, suivant l'ordre du roi, mon seigneur, soleil du ciel.

291 (B. M. 53).

DEUXIÈME LETTRE DE PIDYA AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šăr-ri-ya an-mes-ya [2] an-par-ya an-par sa is-tu [3] an-sa-me um-ma ‖ pi-id-ya [4] nit-ka ip-ri-šu u gîr-meš-ka [5] lu gar-tab-bi ša ìb-kur-ra-ka [6] a-na u gîr-meš šăr-ri-ya lu-u [7] is-ta-ha-hi-in vu-it-šu [8] u vu-ta-na ši-ru-ma [9] ú-ka-ba-tu-ma a-nu-ma [10] i-na za-ru a-šăr šăr-ri-ya [11] u er-ki šăr ki-ma qa-bi [12] šăr-ri-ya an-par sa is-tu [13] an-sa-me i-nu-ma qa-ba [14] šăr-ri-ya a-na . . . . meš ih (?) dip(?)-pa-ak-ku [16] al-lu-u u-si-ir-ti a-na šăr-ri-ya [17] . . . . . meš ih (?) dip-pa-ak-ku

Verso.

[18] ša-ni-tam mi-ya-mi [19] lu ur-gu u la a [20] i-iš-te-mu a-mă-tam [21] šăr-ri-ya an-par sa [22] is-tu an-sa-me [23] tur an-par sa ti-ra-am an-par

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, soleil du ciel, (il est dit) ainsi :

Moi, Pidya, ton serviteur, poussière de tes pieds, nabot de tes chevaux, je me jette sept et sept fois de ventre et de dos aux pieds du roi, mon seigneur.

Voici, je garde la place du roi, mon seigneur, ainsi que la ville du roi d'après l'ordre du roi, mon seigneur, soleil du ciel.

En ce qui concerne l'ordre du roi, mon seigneur, au sujet des . . . . . que j'ai . . . j'ai envoyé cela (?) au roi, mon seigneur; . . . . les . . . .

Verso.

Puis, quel serviteur n'écouterait pas l'ordre du roi, mon seigneur, soleil du ciel, fils aimant le soleil (son père)?

292 (B. M. 54).

TROISIÈME LETTRE DE PIDYA AU ROI

Recto.

[1] an-a ‖ šăr-ri-ya [2] an-par-ya an-mes-ya an-par [3] sa is-tu an-sa-me [4] um-ma ‖ pi-id-ya nit-ka [5] ip-ri-šu u gîr-meš-ka [6] lu gar-tab-bi ša u ìb-kur-ra-ka [7] a-na u gîr-meš-šăr-ri-ya [8] lu-u is-ta-ha-hi-in vu-šu u vu-ta-na [9] ši-ru-ma u ka-ba-tu-ma [10] a-nu-ma i-na za-ru a-mă-tam [11] šăr-ri-ya tur an-par u [12] a-nu-ma šu-si-ir-ti gar-meš [13] bi-meš ni-meš še-meš gud-meš [14] ìb-meš a-na pani šab-meš šăr-ri-ya [15] . it-ti gab-ba a-na šab-meš šăr-ri-ya [16] mu-ya-mi lu ur-gu [17] ú lu-u I-iš-te-mu [18] a-mă-te šăr-ri-ya [19] tur an-par

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu, soleil du ciel, (il est dit) ainsi :

Moi, Pidya, ton serviteur, poussière de tes pieds, nabot de tes chevaux, je me roule sept et sept fois de dos et de ventre aux pieds du roi, mon seigneur.

Voici, j'ai exécuté l'ordre du roi, mon seigneur, fils du soleil, et j'ai envoyé des comestibles, des boissons, des huiles, des blés, des bœufs et des ânes au devant de l'armée du roi, mon seigneur . . . tout à l'armée du roi, mon seigneur.

Quel serviteur n'aurait pas écouté l'ordre du roi, mon seigneur, fils du soleil ?

293 (B. M. 55).

PREMIÈRE LETTRE DE PU-ADDA AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šàr en-ya an-meš-ya [2] an-par-ya iš-tu an-sa-mi [3] um-ma ‖ bu-an-im ult-ka [4] . . ip ri ša u gir meš ka [5] lú gu-zi ib-ku ra meš še(?)-ri-ka [6] a-na u gir-meš šàr en-ya an meš ya [7] an-par-ya is-tu an-sa-mi [8] vii šu ú vii ta ua am-ku-ut [9] ṣi-ru-ma \ u ka ib-du-ma [10] a-nu-ma i-na-za-ru a-šàr [11] šàr-ri ma gal ú mi-ya-mi [12] lu ur gu . . . ta-gu [13] . . . ru ?) šàr a-nu-ma [14] is-te-mu a-mâ-te-meš [15] šàr en ya lu dé-pa ša šàr

Verso.

[17] a-na ‖ ša-ah-ši-ha-si . [18] um ma bu-an im ana u gir-meš-ka am-kut [19] i ya nu mi im ma [20] i-na a-na ya . du [21] šàr ri en ya a-na sa-su-nu [22] mub na-kur-meš la . uš-ši-ir [23] haran-ra-na a-na . . [24] a-nu-ma i-na za-ru [25] haran ra-na dam-ga ta a na ka-tam.

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, soleil du ciel, (il est dit) ceci :

Moi, Pu-Adda, ton serviteur, poussière de tes pieds, nabot de tes chevaux . . je me roule sept et sept fois de ventre et de dos aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, soleil du ciel.

Voici, je garde avec soin la place du roi, et quel serviteur n'observerait pas son ordre? Voici, j'ai écouté l'ordre du roi, mon seigneur. Moi ?) l'officier du roi

Verso.

à Ša-si-hasi (je dis) ceci : Moi, Pu-Adda, je me jette à tes pieds, je n'ai rien. Maintenant que le roi, mon seigneur, se réjouisse d'eux. Contre les ennemis envoie . . . chemin vers. . . . Voici, je garde le bon chemin pour toi.

294 (B. M. 56).

DEUXIÈME LETTRE DE PU-ADDA AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šăr-ri en-ya en-meš-ya [2] an-par ša iš-tu an-sa-me [3] inu-ma ‖ bu-an-im lū ša er i-ur-za-ki [4] nīt-ka ip-ri ša ii gīr-meš ka [5] a-na ii gīr-meš šăr en-ya lu-u [6] iš-ta-ha-hi-in vii it-šu [7] ū vii ta-na ṣi-ru-ma ū ka-ba-tu-ma [8] a-nu-ma i-na-za-ru er-ki ša šăr en-ya [9] ū a-šar šăr en-ya an-par ša iš-tu an-sa-me [10] mi-im-ma ša qa-ba šăr en-ya [11] a-nu-ma i-na-za-ru mat-tam [12] ū mu ša a-mā-tam šăr en-ya [13] ‖ en a-na pa lū-pa-dē ša [14] šăr en ša qa-ba šăr en-ya [15] ag-ga ki-ma an-par i-na an-sa-me [16] mi-ya-mi lū uz-gu ū la-a [17] i-na-za-ru a-mă-te šăr-en-ya [18] an-par ša iš-tu an sa-me

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, soleil du ciel, (il est dit) ceci :

Moi, Pu-Adda, homme de la ville de Yurza, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me roule sept et sept fois de ventre et de dos aux pieds du roi, mon seigneur. Voici, je garde la ville et la place du roi, mon seigneur, soleil du ciel. Tout ce que le roi, mon seigneur, a ordonné, je l'ai exécuté ; au sujet de l'ordre particulier (?) donné par le roi, mon seigneur, à son officier (je dis?) : Le roi, mon seigneur, est aussi puissant que le soleil dans le ciel. Quel serviteur n'exécuterait pas l'ordre de mon seigneur, soleil du ciel?

295 (B. M. 57).

LETTRE DE YABITIRI AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šăr-ri en-ya [2] an-meš-ya an-ṣab-meš-ya [3] ki-bī-ma [4] um-ma ‖ ya-bi-ti-ri nīt-ka [5] ip-ri ša gīr-meš ka [6] a-na gīr-meš šăr en-ya [7] an-meš-ya an-ṣab-meš-ya vii šu [8] ū vii-it-ta-a-an am-ku-ut [9] ša-ni-tam a-mur a-na-ku nīt-ka [10] ša ki-it-ti šăr en ya [11] da-ag-la-ti ki-ya-am [12] ū da-ag-la-ti [13] ki-ya-am ū la-a [14] na-mi-ir ú da-ag la-ti [15] a-na mu-uh-hi šăr en ya [16] ū na-mi ir ú [17] ti-na mu-šu . [18] . la-bi-tu iš-tu [19] šu-pal tap-pa-ti-šī [20] ū a-na-ku la-a i-na-mu-šu [21] iš-tu šu pal gīr-meš [22] šăr ri be li ya u [23] ı ša-al šăr be-li [24] ‖ ya-an-ha-ma lū-pa-dē-šu [25] i-nu-ma tur a-na-ku ú [26] šu-ri-ba-ni a-na mat mi iṣ-ri [27] ū ur-ra-at-ti šăr [28] be li-ya u iz zi iz-ti [29] i-na kă gal šăr be-li-ya [30] ū i-ša-al šăr en-ya [31] lū-pa-dē-šu i-nu-ma a-na-ku a-na-za-ru [32] kă-gal er az za ti u kà gal [33] er ya bu u a na ku it-ti [34] ṣab-meš qaš-ta-at šăr be-li-ya [35] a-šar ti-la-ku a-na-ku it-ti-šu-nu [36] ū a-nu-ma u i-na-an-nu [37] it ti šu-nu [38] iṣ-ni-ri ↖ hu-ul ša šăr en-ya a-na [39] kam-tik-ya u ub-ba-lu-šu

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci :

Moi, Yabitiri, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

Puis, regarde, moi, ton serviteur fidele, je me tourne de ce côté-ci, je me tourne de ce côté-là, la lumière n'y est pas; je me tourne vers le roi, mon seigneur et la lumière brille. La brique se déroberait de dessous la caisse qu'elle porte(?), moi, je ne bougerai pas de dessous les pieds du roi, mon seigneur.

Que le roi, mon seigneur, demande à Yanhama, son officier, combien je suis jeune; fais-moi donc entrer dans le pays d'Égypte et je servirai le roi, mon seigneur, et je me tiendrai devant sa porte.

Que le roi, mon seigneur, demande à son officier, comment j'ai gardé la porte de la ville d'Azzati ainsi que la porte de la ville de Yapu. Je serai avec les archers du roi, mon seigneur, partout où tu iras avec eux; et maintenant je voudrais porter sur mon cou, comme eux, le joug du roi, mon seigneur.

296 (B. M. 58).

LETTRE AUX ROIS DE CHANAAN

Recto.

[1] a-na šăr-meš ša mat ki-na-ah-na [2] nit-meš šiš-ya um-ma šăr-ma . . [3] a-nu-um-ma ! a-ki-ya tur-kin-ya [4] a-na muh-hi mat mi-iṣ-ri-i šis-ya [5] a-na du-u-lu-hi a-na gal-li-e [6] al-ta-bar šu-ma-am-ma [7] lu-u-la i-na-ah-hi-iz-zu [8] na-az ri-iš i-na mat mi-iṣ-ri-i [9] šu-ri-pa ú a-na šu [10] . hal-zu-uh-li ša mat mi-iṣ-ri-i [11] it-ti ha-mut-ta te-il-te-gu

Verso.

[12] ú iz-zu mi-im-ma [13] i-na muh-hi-šu lu-u-la ip-pa-aš-si

TRADUCTION

Recto.

Aux rois du pays de Kinahna, serviteurs de mon frère, (il est dit) ceci : roi . . , j'ai envoyé mon messager Akiya vers le roi d'Égypte, mon frère, pour terminer(?) un procès(?), que personne ne l'empêche d'entrer sain et sauf dans le pays d'Égypte et de prélever les impôts dus au pays d'Égypte, sans le moindre retard,

Verso.

afin qu'il ne soit l'objet d'aucune réprimande.

297 (B. M. 59).

LETTRE DE YAŠDATA AU ROI

Recto.

[1] a-na šăr-ri en-ya [2] ú-an-par ú an-meš-ya [3] ki-bi-ma um-ma ! ya-aš-da-ta [4] nit ki-it-ti šăr-ri [5] u ip-ri gir-meš šăr-ri [6] a-na gir-

meš šăr-ri [7] en-ya ù an-par ù an-meš-ya [8] vii šu ù vii ta-a-au am-kut [9] li-di-mi šăr-ru en-ya [10] i-nu-ma gab-bi mi-im me-ni [11] šà i-id-din šăr-ru [12] en-ya a-na ulț-šu . [13] aš (?) ⸗ šu-mi [14] su-meš er ta-ah . . (?

Verso.

[15] . (?) na-ak šu me [16] gud meš-ya ù [17] du-ub-bu ru-ni [18] ù a-nu-um-ma it-ti [19] ▼ bi-ri-di-pi [20] i-ba-aš-ša(?)-ku ù [21] li-di-mi šăr-ru [22] en-ya a-na ulț-šu

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu, il est dit ceci :

Moi, Yašdata, serviteur fidèle du roi, poussière de ses pieds, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu.

Sache le roi, mon seigneur, que tout ce que le roi, mon seigneur, a donné à son serviteur . . . . les . . de la ville nommée (?) Tah . .

Verso.

. . et m'ont enlevé mes bœufs; et maintenant je suis d'accord avec Biridipi.

Que le roi, mon seigneur, pense à son serviteur.

298 (B. M. 60).

LETTRE DE MAYAPI AU ROI

Recto.

[1] a-na šăr-ri en-ya [2] an-par-ya an-meš-ya [3] um-ma ▼ ma-ya-pi [4] ulț-ka ⸗ ka-ab-tum-ma [5] ù ša-ša-lu-ma [6] vii ù ši-ib-e-ta-au [7] a-na gîr-mes šăr-ri be-li-ya [8] an-par-ya an-meš-ya [9] am-ku-ut lu-u [10] ▼ ya-an-ha-ma [11] i-ya-a-nu i-na [12] . ti an-ni-te

Verso.

[13] (ha)-al-qa at ma [14] gab-bi mat zun-ti [15] i-na lù-meš sa-gaz . [16] ù bu li-it [17] mat zun-ka

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu (il est dit) ceci :

Moi, Mayapi, je me roule sept et sept fois de ventre et de dos aux pieds du roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu.

Si Yanhama ne vient pas dans cette année,

Verso.

tous tes pays seront dans les mains des brigands; fais donc revivre ton pays.

299 (B. M. 61).

LETTRE DE LABAPI AU ROI

Recto.

[1] a-na ▼ šăr-ma bi-ni ya [2] ki bi-ma [3] um-ma ▼ la-ab-a-pi ulț-ka [4] a-na gîr-meš šăr be-ni-ya am-ku-ut [5] i-nu-ma šap-ra-ta [6] a-na

ya a-ši ag-ga-me [7] lú-meš ša za-ab-tu er [8] ki-i uš-šur-ru-na lú-meš [9] i-na nu-kur-to za-ab-ta at-me er [10] ki it-mi ša-li-me ú ki-it-me it-ta-me [11] ǀ lú-gal it-ti-ya [12] za-ab-ta-at-me er [13] ú i-li-qa-bi [14] qa-ar-zi-ya ⟍ ši-ir-ti [15] i-na pa ni ǀ šàr-ma be-ni-ya [16] ša-[ni]-ta ki-i na-am-lu [17] tu-um-ha-zu (?) la-a

Verso.

[18] ti-ka-bi-lu ù ta-an-na ku [19] qa-ti lú-lim ša I-ma-ha-aš-ši [20] ki-a-na-ku i-ša-ha-tu [21] u-ma an-nu-tam ù [22] za-ab-ta-at-me u er-ya [23] ša-[ni]-ta šum-ma ti-qa bu [24] ab-bu na ma [25] nu bu-ul-me [26] ta-'-ta-mu ù [27] ti-ma-ha-zu-ka [28] i-bi u-šur-ru-na [29] lú-meš ša-za-ab-tum er [30] i-li šu er-me a-bi-ya [31] ú u-šur-ru šu nu

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Labapi, ton serviteur, je me jette aux pieds du roi, mon seigneur.

Tu m'as envoyé une troupe d'hommes qui ont pris la ville, ces hommes qui devaient (?) nous garder; c'est de force que la ville a été prise; pendant (?) que le chef m'entretenait et me parlait d'amitié, la ville a été prise. Qu'il me calomnie donc devant le roi, mon seigneur.

Puis, comme tu n'as pas livré la grande bataille,

Verso.

tu as serré (?) la main de l'homme qui prétend (?) que c'est moi qui ai fait la destruction (?), ce jour là ont été prises mes deux villes.

Puis, lorsque tu dis d'abord nous emmènerons. . . qui te combattent. , garde les hommes qui lui ont pris la ville et garde la ville de mes pères.

300 (B. M. 62).

PREMIÈRE LETTRE DE MILKILI AU ROI

Recto.

[1] a-na ǀ šàr-ri-ya [2] an-meš-ya an-par-ya [3] ki-bi-ma [4] um-ma ǀ mil-ki-li nît-ka [5] ip-ri ša-gìr-meš-ka [6] a-na gìr-meš šàr ri-ya [7] vii šu vii ta-a-an am-kut [8] I-di šàr be-lí [10] ip-si ša i-bu-šu-ni [11] ǀ ya-an-ha mu [12] iš-tu a-zi-ya [13] iš-tu mu-hi šàr ri-ya [14] . nu-ma I-ba . [15] . li-im . .

Verso.

[16] iš-tu qa-ti-ya [17] ù I-iq-bu [18] a-na ya-ši it-na . [19] dam-ka ù [20] tur-meš-ka u lu-u [21] i-ma-ha-za ù lu-u [22] I-di šàr [23] ip-ša an-na-am [24] u lu-u I-uš-ši-ra [25] šàr be-li [26] iš-kil+bat meš ù lu-u [27] I-il-te-ki-ni [28] a-na mu-hi-šu la-a tak-la-ak

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci :

Moi, Milkili, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur.

Sache le roi, mon seigneur, ce qu'a fait Yanhamu depuis mon départ de chez le roi, mon seigneur, il a pris. . .

Verso.

de ma main et il m'a dit. . . . ta femme et tes enfants, et ensuite néanmoins je le combats. Que le roi sache ce fait et qu'il envoie des chars pour me chercher ; je n'ai pas confiance en lui.

301 (B. M. 63).

DEUXIÈME LETTRE DE MILKILI AU ROI

Recto.

[1] a-na šăr en-ya [2] an-meš-ya an-par-ya [3] ki-bi-ma [4] um-ma ǀ mil-ki-li nît-ka [5] ip-ri ša gîr-meš-ka [6] a-na gîr-meš šăr en-ya [7] an-meš-ya an-par-ya [8] vii šu vii ta-a-an am-kut [9] iš-te-mi ša-bar [10] šăr en-ya a-na ya-ši [11] u i-uš-ši-ra [12] šăr be-li ṣab-meš qaš ta-ta [13] a-na nît-meš-šu ù [14] i-uš-ši-ra [15] šăr be-li-ya [16] iš(?)-bi zar-meš ⟍ mu-ur ra [17] a-na ri-bu-u-ti.

Verso blanc.

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci :

Moi, Milkili, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

J'ai écouté l'ordre du roi, mon seigneur ; que le roi, mon seigneur, envoie aussi des herbes. . . pour les médicaments (?).

Verso blanc.

302 (B. M. 64).

LETTRE DE MUT-ADDA A YANHAME

Recto.

[1] ana ǀ ya-an-ha-me en-ya [2] ki-bi-ma um-ma ǀ mu-ut-an-im- [3] nît-ka a-na ii gîr-meš en-ya [4] am-kut ki-i qa-bi-me [5] i-na pa-ni-ka ǀ mu-ut-an-im-me [6] in-ni-bi-it ǀ a-ya-ab [7] ù ṭi(?)-bi-e ki-i en ni-bi tu [8] šăr er bi-hi-ši iš-tu [9] pa-ni lu-meš ra-bi-zi ⟍ su-ki-ni [10] šăr-ri en-šu li-ib lu-uṭ [11] šăr-ru en-ya li-ib-lu-uṭ [12] šăr-ru en-ya šumma e-ba-ši [13] ǀ a-ya-ab i-na er bi-hi-ši [14] an-nu-u ii ît-zun ya-ši bi-ma [15] al-lu-u ǀ bi-en-e ni-ma

Verso.

[16] ša-al šI-lu-u [17] . du-a ša al [18] al-lu-u ‖ pi-šu-ya [19] ša al a-di is-tu [20] ka-ša-di an-šur-ud [21] er aš-tar-ti en-ni-ri-ir [22] i-nu-ma na-ak-ru gab-bi [23] er hal-zun mat ga-ri [24] er u-du-mu er a-du-ri [25] er a-ra-ru er me-is-tam [26] er ma-aq-da-ši er hi-ni-a-na-bi [27] er za-ar-ki-za-ab-ta-at [28] er ha-pi-ni er yă-bi-ši-ma [29] ša ni-tam an-nu-u is-tu [30] ša-pa-ri-ka dup-pa a-na muh-ya [31] ša-bar-ti a-na ša-šu [32] a-di ka-ša-di-ka [33] iš-tu haran-ra-ni-ka u an-nu-u [34] ka-si-id a-na er-bi-hi-ši [35] u iš-te-mu-na a-mă-[tam]

TRADUCTION

Recto.

A Yanhame, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Mut-Adda, ton serviteur, je me jette aux pieds de mon seigneur. Comme Mut-Adda l'a dit en ta présence, l'ennemi a disparu et les troubles aussi ont disparu, (ô roi); la ville de Bihiši est devant les officiers du roi, son seigneur. Vive le roi, mon seigneur! Vive le roi, mon seigneur! Si l'ennemi est resté deux mois dans la ville de Bihiši, interroge à ce sujet ce Benenima.

Verso.

Interroge. . ., interroge ce Pišuya et tu sauras que, depuis l'entrée de Marduk, la ville d'Aštarti a été assistée ; que la révolte avait gagné toutes les villes du pays de Gari, la ville d'Udumu, la ville d'Aduri, la ville d'Arraru, la ville de Meštam, la ville de Maqdasi, la ville de Hinia nabi, la ville de Zarkizabtat, la ville de Hapini, la ville de Yabišima.

Puis ceci, depuis que tu m'as envoyé une lettre, je lui ai envoyé (des lettres ?) jusqu'au retour de ton voyage. Il est (déjà) entré dans la ville de Behiši et nous avons écouté sa parole.

303 (B. M. 65).

LETTRE DE SIBTI(?)-ADDA AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šăr-ri en-ya [2] ki-bI-ma um-ma [3] ‖ ši-ib(?)-ti-an-im nIt ka [4] u ip-ri ša gIr săr-ri [5] en-ya a-na gIr săr-ri en-ya [6] u an-meš nu-ya u an-šab-ya [7] VII u VII mi-la-na [8] am-ku-ut a-na gIr săr-ri en-ya [9] ú-di-mi šăr-ru [10] en-ya i-nu-ma [11] iš-te-mi gab-bi [12] a-mà-at šăr-ri

Verso.

[13] en-ya ša ni-tam a-mur-mi [14] ‖ ya-an-ha-ma nIt-ki-ti [15] šăr-ri ù ip-ri [16] ša gIr săr-ri [17] ša-ni-tam i-di-mi [18] săr-ru en-ya [19] i-nu-ma šul-ma-at [20] er ki-šăr-ri [21] ša it-ti-ya

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Šibti(?)-Addi, ton serviteur, poussière des pieds du roi, mon seigneur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, (aux pieds du roi, mon seigneur).

Que le roi, mon seigneur, sache que j'ai écouté toutes les paroles du roi,

Verso.

mon seigneur. Puis, regarde, Yanhama est le serviteur fidèle du roi et la poussière de ses pieds.

Puis, que le roi, mon seigneur, sache que la ville du roi que je gouverne est tranquille.

304 (B. M. 66).

LETTRE DE ŠUM-ADDA AU ROI

Recto.

[1] a-na šàr . . . ya [2] ki-bi-ma [3] um-ma ᵐ šum-ad . . šàr-ĕn-ya [4] a-na gìr-meš ĕn-ya [5] am-ku-ut-me [6] vii šu ù vii ta-a-an [7] i-nu-ma ša bar-mi [8] šàr ĕn-ya a-na še-im-meš . . [9] mu-hu-ṣu [10] ya-aš-al-me [11] šàr ĕn-ya [12] lú-meš pa-dé-šu [13] . . (?) šum-ma

Verso.

[14] tu-ub-ba-lu-na [15] lú-meš a-bu-tu-nu [16] aš-šum ud-gam-meš [17] ᵐ ku ka(?)-na [18] lu a bi-nu [19] (ù šum-ma)

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, Šumadda, serviteur fidèle de mon roi, je me jette sept et sept fois aux pieds de mon seigneur.

Le roi, mon seigneur, m'a envoyé du blé battu (?); que le roi, mon seigneur, interroge ses officiers . . si

Verso.

nos parents en ont emporté pour l'usage journalier(?) de Kukana, homme de notre père.

(*A suivre.*)

Épigraphie arabe d'Asie Mineure

Par M. Clément Huart.

(*Suite*[1].)

VI

Ishâqly.

Sur Ishâqly, le *Djihân-Numâ* se contente de la maigre notice suivante : « C'est une bourgade située à un relais de distance d'Aq-Chéhir, à l'ouest, sur la grande route; elle s'étend, le long de la route à l'orient, à un relais de distance (?). Il y a un caravansérail pour les voyageurs; c'est le siège d'un cadi. » Le caravansérail dont parle Ḥâdji-Khalfa est le suivant[2].

N° 11.

Au-dessus d'une porte en pierre grise, faisant partie d'un caravansérail en ruines.

[ا]لسلطانى

عمّر هذا الخان لعاية كريه انا السلطان الاعظم

عزّ الدنيا والدين اعد حسم كيكاوس

ن فحصه فى نوبان امير المومنين

وانا العبد جوجه على ابو الحسين فى سنة سبع

ال ميينتـــا ما ية

1. Voir le fascicule de janvier, p. 61-75.

2. Cf. Albert Helbig, *Excursion sur le plateau central de l'Asie Mineure*, dans la *Revue géographique internationale*, numéro d'octobre 1892, p. 218.

Je lis ainsi :

السلطانى * عمّر هذا الخان لغاية . . . السلطان الأعظم عزّ الدنيا والدين
ابو الفتح كيكاوس [ب]ن كيخسر[و] بن برهان امير المومنين وأنا العبد جوجه
على ابو الحسين فى سنة [سبع وستمائة ?]

« [Édifice] impérial. A reconstruit ce caravansérail, à l'extrémité de. . . . . [sous le règne du] sultan très grand ʿIzz-ed-dounyâ w'èd-dîn, le victorieux, Kaï-Kâous, fils de Kaï-Khosrau, fils de la Preuve du prince des croyants [celui qui est] moi, le serviteur Djoûdjèmè (?) ʿAli Abo'u-Ḥosèïn, en l'an 607. »

Je dois justifier cette lecture. L'inscription de Qonya n° 23, que nous donnons plus loin, nous apprend qu'ʿIzz-ed-dîn Qylydj-Arslân II portait le titre honorifique de *Preuve du prince des croyants*, qui lui avait été décerné par le khalife; il a eu pour fils Ghiyath-ed-dîn Kaï-Khosrau Ier et pour petit-fils ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier. Il est donc certain que l'inscription dont nous nous occupons porte le nom et la filiation de ce dernier prince, et non celle de son homonyme et successeur ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II, dont le père était bien Ghiyath-ed-dîn Kaï-Khosrau II, mais dont le grand-père était ʿAlâ-ed-dîn Kaï-Qobâd Ier. Cela établi, la lecture de la date 607 (année commençant le 25 juin 1210) devient très probable; ce serait la première année du règne de Kaï-Kâous Ier, dont le père régnait encore au mois de çafar de cette année (fin juillet-août 1210), ainsi qu'il résulte d'une inscription que j'ai trouvée à Qonya (n° 55 ci-dessous)[1].

1. Ici la numismatique est en défaut. Ghâlib-bey, dans le catalogue de sa collection, p. 24, à propos d'une monnaie d'argent frappée à Qonya et portant la date de 606, avait cru devoir adopter celle-ci et y fixer définitivement le commencement du règne de Kaï-Kâous Ier; mais comme il n'en donne pas la phototypie, on peut douter de sa lecture. En tout cas, la date de 607 est donnée par Abou'l-Fédâ (éd. de CP., t. III, p. 120), Ibn-Khaldoûn (t. V, p. 169) et le *Raudat el-Abrar* (p. 277); cf. Le Beau, *Histoire du Bas-Empire*, t. XXI, p. 210 et suivantes. Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux historiens ottomans suivis par Hammer (t. I, p. 33) qui donnent la date, entièrement fausse, de 608.

Les premières années du règne d'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier furent marquées par de grandes difficultés. Proclamé sultan, à la mort de son père, par les émirs d'Amid, de Hiçn-Keïfa, de Mârdîn, de Kharpout et de Samosate, il trouva, dès le début, en face de lui, les prétentions rivales de son oncle Toghrul-châh, prince d'Erzeroum, et de son frère cadet ʿAlâ-ed-dîn Kaï-Qobâd, qui était alors à Toqât. Le premier l'assiégea dans Sivvâs, qui ne fut délivrée que par l'approche des troupes de Mélik el-Achraf (ou, d'après Ibn-Khaldoûn, de Mélik el-ʿAdil, alors à Damas); le second s'était emparé d'Angora, mais Kaï-Kâous marcha contre lui, prit la ville par capitulation et tint en prison son frère à Malaṭiyya. Puis il continua sa marche sur Erzeroum où s'était retiré son oncle Toghrul, prit la ville et fit étrangler son adversaire avec tous ses émirs (610 = 1213[1]).

Ibn-Bîbî raconte différemment ces événements. D'après lui[2], Kaï-Qobâd, à la nouvelle de la mort de son père, s'était mis en marche de Toqât sur Qonya, mais il avait été arrêté sous les murs de Qaïçariyya par Kaï-Kâous Ier, que les émirs turcs avaient fait venir de Malaṭiyya et avaient reconnu comme souverain. Il fit donc le siège de Qaïçariyya, en compagnie de son oncle Toghrul-châh et était sur le point de s'en emparer lorsque Djélâl-ed-dîn Qaïçar, ancien serviteur du prince défunt, gouverneur et préfet de la ville, trouva le moyen de persuader Léon II le Grand, qui commandait les auxiliaires de la petite Arménie dans l'armée assiégeante, de rentrer dans son pays avec toutes ses troupes. Toghrul-châh, qui n'était pas très rassuré à l'endroit des bonnes intentions de son allié, prit le parti de s'en retourner, lui aussi, à Erzeroum, de sorte que Kaï-Qobâd fut aisément battu par l'armée assiégée et obligé de lever le camp. Il s'enfuit à Angora, où son frère n'alla l'attaquer qu'au bout d'un certain temps employé à bien asseoir les bases de son pouvoir. Une monnaie de cuivre de la collection Ghâlib-bey a été frappée à Sivvâs en 610[3], ce qui

1. Cette date est inexacte en ce qui concerne Toghrul, car on a une monnaie de ce prince frappée en 613 (Ghâlib bey, *op. laud.*, p. 14).

2. Textes publiés par M. Houtsma, t. III, p. 99 et suivantes.

3. *Op. laud.*, p. 23.

prouve bien qu'en cette année Kaï-Kâous était maître de l'Asie Mineure, sauf Erzeroum.

Ce prince enleva par escalade Adalia aux Francs de l'île de Chypre (612 = 1214), qui l'avaient reprise sur les Seldjouqides, et Sinope à l'empereur grec de Trébizonde, Kyr Alexis Ier, le grand Comnène, enlevé pendant qu'il se livrait à la chasse[1]. Il est faux qu'à la suite de cette dernière conquête le khalife Nâçir-lidîn illâh lui ait décerné le titre honorifique de السلطان الغالب, « le sultan triomphant » (cf. inscr. n° 25, plus loin)[2]; c'est ce que n'a pas bien vu Ghâlib-bey, qui s'est trop fié au témoignage du *Târîkh Munedjdjim-bâchy*; la monnaie d'argent de 610 porte déjà ce titre, qui ne peut avoir été donné au sultan par le khalife que par allusion à sa victoire sur ses propres parents.

A la fin de cette même année, Kaï-Kâous fit une heureuse expédition contre Léon II, roi de la petite Arménie, qui avait refusé le payement du tribut. L'année suivante il épousa la fille de Fakhr-ed-dîn Behrâm-châh, fils de Dâoud-châh, prince d'Erzingân et descendant de Qylydj-Arslân Ier.

Après la mort de Mélik ez-Zhâhir, fils de Saladin, qui fut remplacé par son propre fils Mélik el-ʿAzîz, enfant en bas âge, certains Alépins réfugiés auprès de Kaï-Kâous lui firent entrevoir la possibilité de s'emparer d'Alep et lui dissimulèrent les difficultés de l'entreprise. Il s'entendit avec Mélik el-Afḍal, fils aîné de Saladin, prince de Samosate, et convint de lui donner l'investiture de toutes les provinces qu'ils prendraient de concert, à charge de le reconnaître pour suzerain (615 = 1218). Mais Alep fut sauvée par l'entrée en scène des troupes de Mélik el-Achraf, prince de Mésopotamie et d'Akhlât, composées en partie d'Arabes nomades de la tribu de Ṭayy. Une bataille fut livrée à Manbidj, Kaï-Kâous eut le dessous et fut contraint de regagner l'Asie Mineure, où el-Achraf l'aurait poursuivi

1. La reddition de Sinope eut lieu le samedi 26 djoumâdha II 611 (1er novembre 1214). Comparez Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, Munich, 1827, p. 94 et suivantes, qui est très incomplet.

2. Et non بالله الغالب, comme le prétend Ibn-Khaldoûn, t. V, p. 169.

s'il n'avait pas appris la mort de son père, Mélik el-ʿAdil, le célèbre frère de Saladin, en Égypte[1].

Kaï-Kâous ne voulut pas rester sous le coup de cette expédition manquée et il résolut de porter la guerre en Mésopotamie. Il s'entendit avec le prince d'Amid et celui d'Erbîl qui firent prononcer son nom dans le prône; il marcha sur Malaṭiyya pour détourner l'attention d'El-Achraf pendant que le prince d'Erbîl attaquerait Mossoul; mais il tomba malade pendant la route, de la phtisie pulmonaire, disent les historiens arabes, et il mourut en 616 (1219), non à Sîwâs où il fut enterré, mais à Vîrân-Chéhir[2].

Djénâbi rapporte l'épitaphe inscrite sur son tombeau, et l'on en trouve la traduction dans Hammer (t. I, p. 367). Ibn-Bibî cite d'autres vers que ce prince aurait composés pendant sa maladie, et qu'il fit tracer sur la porte de son mausolée, dans le *Dâr-ech-Chifâ* ou hôpital qu'il avait fait construire à Sîwâs[3] :

بز جهانی که ترک ادب کدک رنجی دلده بزک ادب کدک

بشدن کیرو نوبت[4] اردی سزه نته کم اول ارمشیدی بزه

« Nous, de ce monde que nous avons abandonné, nous sommes parti en en gardant ferme les peines dans le cœur.

1. Ibn-Bibî est très peu satisfaisant sur ces événements; il est trop visiblement préoccupé de laisser le beau rôle aux Seldjouqides. L'éditeur a partout imprimé *Tâhir* pour *Zâhir*.

2. Ibn-Bibî (p. 183) prétend que les médecins lui avaient ordonné le séjour de Vîrân-Chéhir, où on lui apportait chaque jour de l'eau de l'Euphrate prise à Malaṭiyya, parce que l'eau de Sîwâs (le Qyzyl-Yirmaq) ne convenait pas à la maladie qui lui était survenue immédiatement après la terrible exécution de ses généraux, qu'il avait fait brûler vifs à la suite de l'insuccès de sa tentative sur Alep. La date de 616, au lieu de celle de 617 donnée par les historiens, est définitivement établie par des monnaies d'argent frappées à Qonya (Ghâlib-bey, *opus cit.*, p. 26). Vîrân-Chéhir, qui a plusieurs homonymes en Asie Mineure, est la localité marquée sur la carte de Kiepert, dans le Geukdilli-Dâgh, près du Séran-Sou (haut Séïhoûn).

3. Ibn-Bibî, *ibidem*.

4. Le texte porte نوبت, dont le sens n'est pas satisfaisant.

A présent c'est votre tour, comme d'abord cela a été le nôtre. » (Mètre *khafîf*.)

N° 12.

Au dessus de la porte de l'enceinte extérieure de ce même caravansérail. Inscription tristique.

1 هذا العمارة الكائن المبارك فى ايام الدوله السلطان المعظم شاهنشه الاعظم

المالك الرقاب الامم سلط السلاطين العرب والعجم عز الدنيا وا

2 لدين غيار الاسلام والمسلمين ابو الفتح كيكاوس بن كيخسرو بن لنتوداك

قسيم امير المومنين خلد الله دولته العبد الضعيف المير بن الحتاج

3 الى رحمة الله بغا كحى على بن الحسين احسن الله عاقبته فى تعسين

لايغز سنة سبع لربعين وستماية

Cette inscription est extrêmement incorrecte au point de vue de la langue. Voici de quelle façon j'ai tenté de la restituer :

[عمّر] هذه العمارة [و]الكائن المبارك فى أيّام دولة السلطان المعظّم شاهنشه الأعظم المالك لرِقاب الأمم سلطان] سلاطين العرب والعجم عزّ الدنيا والدين غيار الإسلام والمسلمين ابو الفتح كيكاوس بن كيخسرو بن كيقباد قسيم امير المومنين خلّد الله دولته العبدُ الضعيف المير بن الحتاج الى رحمة الله بُغا . . . . . على ابن الحسين أحسن الله عاقبته فى [تعسيل الأيْغر؟] سنة سبع [و] اربعين وستّمائة *

« [A élevé] cette construction et ce caravansérail béni, sous le règne du sultan magnifié, du grand roi des rois, du dominateur des peuples, du sultan des sultans arabes et persans, ʿIzz-ed-dounyâ w'èd-dîn, aide de l'islamisme et des musulmans, le victorieux Kaï-Kâous, fils de Kaï-Khosrau, fils de Kaï-Qobâd, le copartageant du Prince des croyants (que Dieu éternise

son empire!), l'esclave faible, El-Mîr, fils de celui qui a besoin de la miséricorde de Dieu, Boghâ . . . . ʿAlî, fils d'El-Ḥoséïn (que Dieu lui accorde une belle fin!), dans l'année du Porc des Ouigours, année 647. »

Le nom d'Ali, fils d'El-Ḥoséïn, est rétabli d'après l'inscription du Tâch-Medressé d'Aq-Chéhir (n° 14 ci-après), où il est très lisible. L'année 647 de l'hégire compte depuis le 16 avril 1249 jusqu'au 5 avril 1250, et correspond à l'une des années du règne d'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II. Son grand-père, ʿAlâ-ed-din Kaï-Qobâd Ier avait reçu du khalife, ainsi qu'on le voit par notre texte, le titre de *qasîm* ou copartageant du Prince des croyants; c'est ce que confirme Ibn-Bîbî en ces termes : « S'il venait une lettre de la part des khalifes, on lui (à Kaï-Qobâd) donnait les titres de Grand Sultan سلطان أعظم et de *qasîm* magnifié. » (Houtsma, III, p. 218, l. 8-9.) Si l'on admet la conjecture que je propose pour la lecture de la dernière ligne, il faut supposer تُنغسيل = *toñgoûz-yil*, l'année du Porc du cycle duodénaire mongol. En ce cas, ce monument serait, à ma connaissance, le seul qui porterait trace de la suzeraineté du grand empire de l'Asie centrale. Ni les monnaies, ni les monuments étudiés jusqu'ici n'offrent le moindre indice d'une reconnaissance officielle de cette dépendance de fait.

Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau II était mort en 644 (1246), ainsi que nous l'avons établi plus haut d'une façon certaine à propos de l'inscription de Tchâî n° 9. Il laissait trois fils, ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II, Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV et ʿAlâ-ed-dîn Kaï-Qobâd II. La numismatique démontre que le premier régna d'abord seul; on a des monnaies de lui, frappées à Siwâs et à Qonya en 644, 645 et 646[1]; notre inscription permet d'ajouter à ces renseignements qu'en 647, tout au moins dans les débuts de l'année, il était encore reconnu comme seul régnant dans la région de Qonya (comparez l'inscription n° 35, plus loin). Puis nous trouvons, à Siwâs seulement, une monnaie d'argent portant le nom de Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV

1. Ghâlib-bey, *op. laud*, p. 58 et suivantes.

et la date de 646. Il est évident, ainsi que l'a parfaitement démontré Ghâlib-bey, qu'en cette année ce dernier prince s'était soulevé contre son frère et régnait à Sîwâs. Notre inscription permet de conclure que Kai-Kâous II, s'il perdit Sîwâs en 646, avait conservé Qonya et s'y maintint jusqu'au moment où, suivant le récit des historiens, les grands, d'un commun accord, associèrent à l'empire les trois fils du souverain défunt. « On disait la *khoṭba* en leur nom, fait remarquer Ibn-Khaldoûn[1], et les ordres étaient donnés en commun. » La monnaie portait leurs trois noms réunis[2]. Cette association à l'empire était, somme toute, une idée fort heureuse, puisqu'elle dura neuf ans, de 647 à 655 (monnaies frappées à Sîwâs, à Qonya et à Malaṭiyya). Voyons ce que les historiens nous apprennent durant ce laps de temps.

Ces trois princes eurent d'abord pour ministres les personnages suivants : le *ṣâḥib* Chems-ed-dîn Moḥammed el-Iṣfahânî était premier ministre; l'émir Djélâl-ed-dîn Qaraṭâï, d'une famille turque qui a laissé des monuments à Qonya (voir plus loin, n° 35), était son lieutenant; les fonctions de *mélik el-omérâ* (chef des émirs) étaient remplies par l'émir Chems-ed-dîn, celles de l'*atâbek* (commandant des troupes), par l'émir Asad-ed-dîn; le *pervânèdji* (grand chambellan) était l'émir Fakhr-ed-dîn ʿAṭâ[3], et le *nichânèdji* (garde des sceaux) l'émir Chems-ed-dîn Maḥmoûd. Ces ministres réglaient d'un commun accord les affaires de l'État; mais leur entente ne dura pas fort longtemps, car le *ṣâḥib* Chems-ed-dîn avait conçu le projet de se faire accorder un pouvoir absolu. Il commença par éloigner Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV qui, en vertu du traité de paix précédemment conclu, dut se rendre à la cour du souverain mongol pour négocier, moyennant le payement d'un

1. T. V, p. 172.

2. Cf. les remarques de M. E. Drouin, dans le *Journal asiatique*, sept.-oct. 1892, p. 293; Hammer, *op. cit.*, t. I, p. 44, note 3; d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. III, p. 92, qui ne cite pas ses sources.

3. *Târîkh Munedjdjim-bâchy*, t. II, p. 569, qui porte par erreur ʿAṭṭâr; nous avons corrigé le nom de ce personnage d'après la tradition populaire encore aujourd'hui vivante à Qonya, qui appelle *Ṣâḥib ʿAṭâ* le ministre Fakhr-ed-dîn ʿAlî (voir plus loin inscriptions nos 50 et 51).

tribut, le retrait des troupes mongoles qui désolaient l'Asie Mineure. Ensuite il se débarrassa des ministres en faisant mettre à mort les uns et en exilant les autres, de sorte qu'il resta sans rival.

Mais cette fortune ne fut pas de longue durée. Un des officiers de la suite de Qylydj-Arslân IV, nommé Béhâ-ed-dîn Terdjumân (l'interprète), une fois arrivé à la cour de l'empereur mongol, accusa le *çâḥib* Chems-ed-dîn de ces méfaits, ainsi que, paraît-il, d'avoir épousé la veuve de Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau II, mère d'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II et de n'avoir pas attendu les ordres du suzerain pour introniser son beau-fils. Ces accusations, fondées ou non, eurent le plus grand succès, et l'empereur mongol déposa Kaï-Kâous, nomma à sa place Qylydj-Arslân et donna au dénonciateur la place du *çâḥib* Chems-ed-dîn.

Celui-ci eut l'idée d'envoyer à Qara-Qoroum un ambassadeur chargé de bien disposer en sa faveur, par de riches présents, les officiers de l'empereur; mais cet émissaire ne fut pas plutôt arrivé à Erzingân qu'il apprit la venue prochaine de Qylydj-Arslân IV; effrayé, il renonça à sa mission, devenue sans objet, et s'enfuit. Chems-ed-dîn tenta en vain d'emmener Kaï-Kâous de Qonya et de se réfugier dans une des villes de la côte de Qaramanie, Adalia ou ʿAlâiyya, d'où il était aisé de gagner l'étranger en cas d'insuccès; il fut arrêté dans son entreprise et livré à ses ennemis, qui le mirent à mort. Une monnaie d'argent, frappée à Qaïçariyya en 652 (commençant le 21 février 1254) fixe, selon nous, la date de ces événements; elle ne porte, en effet, que les noms associés de Qylydj-Arslân IV et d'ʿAlâ-ed-dîn Kaï-Qobâd II. La frappe en correspond naturellement à une époque où Kaï-Kâous II était considéré comme rebelle et déchu de ses droits au trône. Notons en passant que cette pièce est unique et n'existe que dans la collection de Ghâlib-bey.

Néanmoins les ordres de l'empereur mongol ne reçurent pas une entière exécution. D'après le *Tarikh Munèdjdjim-bâchy*, Qylydj-Arslân, à son arrivée, fut obligé de combattre; il fut défait par son frère Kaï-Kâous, pris et conduit auprès du vainqueur, qui lui pardonna et le prit dans ses bras; ils fondirent

tous deux en larmes; ils restèrent ensuite, comme par le passé, associés à l'empire en compagnie de Kaï-Qobâd II, ce qui mit fin à ce désordre.

Ces trois souverains eurent alors successivement plusieurs ministres; leur choix s'arrêta enfin sur ʿIzz-ed-dîn Atâbékî, homme de mérite, qui remit un peu d'ordre dans les affaires de l'État. Sur ces entrefaites, il arriva un ambassadeur mongol pour annoncer la destitution de Kaï-Kâous et l'inviter à se rendre à Qara-Qoroum pour se justifier; c'était, suivant Bar-Hebræus, cité par d'Ohsson (*Histoire des Mongols*, t. III, p. 95), deux ans après l'avènement au trône de Mangou, qui eut lieu le 1er juillet 1251 (*id. op.*, t. II, p. 253). A cette nouvelle, les trois rois furent extrêmement inquiets, et après avoir conféré longtemps ensemble, ils résolurent de déléguer auprès du suzerain leur frère cadet Kaï-Qobâd II, avec de nombreux présents, et de l'envoyer par la voie de la mer Noire et de la grande steppe de Tartarie, en compagnie de Séïf-ed-dîn Toronṭâï, un des affranchis de leur père, d'après Ibn-Khaldoûn.

A peine cette ambassade avait-elle éloigné de l'Asie Mineure l'un des associés du triumvirat, qu'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous profita de cette occasion pour s'emparer par surprise de la personne de Qylydj-Arslân et de le retenir en captivité à Qonya. En même temps il faisait agir auprès de Bâtoû pour faire retenir la précédente mission et l'empêcher de parvenir à la cour de Mangou. Ses affidés ne réussirent qu'incomplètement, car Bâtoû ordonna que les uns et les autres iraient à Qara-Qoroum.

La mort d'ʿAlâ-ed-dîn Kaï-Qobâd II, survenue pendant le voyage, vint simplifier la situation. Il faut fixer cet événement à l'année 655 (1257); c'est la dernière où les trois noms des frères associés apparaissent sur les monnaies, et elle figure également sur une monnaie du Qylydj-Arslân IV, frappée à Sîwâs. Mangou ordonna le partage de l'Asie Mineure en deux tronçons : la partie à l'ouest de Qyzyl-Yirmaq devait être le royaume de Kaï-Kâous, et la partie à l'est, jusqu'aux frontières des pays tartares, fixées alors à Erzeroum, à Qylydj-Arslân; mais cet arrangement ne paraît pas avoir été réalisé. Le *noyân* Bâidjoû (Baïgoû بيكو dans le texte d'Ibn-Khaldoûn), commandant des troupes mongoles, qui siégeait à Qârç, envahit pour

la troisième fois l'Asie-Mineure, sous le prétexte de retards apportés au paiement du tribut annuel, et marcha contre Kaï-Kâous. Les troupes que celui-ci envoya à sa rencontre sous les ordres d'Arslân Aï-Doghmych, un de ses officiers, furent battues entre Aq-Sérai et Qonya, malgré la présence d'un corps de soldats chrétiens commandés par Michel Paléologue, ancien gouverneur de Bithynie et futur empereur de Constantinople, qui s'était enfui à Qonya par crainte de Théodore Lascaris II. Le Seldjouqide dut battre en retraite et se réfugier dans la forteresse d'Adalia, qu'il quitta bientôt pour aller trouver l'empereur grec, alors à Sardes. Qylydj-Arslân IV, encore en prison, ce qui indique bien que le partage du royaume en deux tronçons n'avait pas été effectué, fut reconnu comme seul souverain par les Mongols vainqueurs. Ces événements se passèrent dans la période comprise entre 658 (1260, monnaie de Kaï-Kâous frappée à Qonya à cette date) et 660 (1262, monnaie de Qylydj-Arslân IV, de la même ville). L'inscription d'Aq-Chéhir n° 14 montre que Kaï-Kâous régnait encore seul en 659 (commençant le 6 décembre 1260), et qu'il faut rejeter tout au moins à l'année suivante de l'ère chrétienne, c'est-à-dire 1261, le récit des historiens byzantins qui nous fait voir Kaï-Kâous arriver à Nymphée (aujourd'hui Nif, près de Smyrne) et se jeter dans les bras de Michel Paléologue, qui venait de se faire associer au trône par Jean Lascaris, successeur de Théodore. D'après les mêmes sources, Michel, d'accord avec les Mongols, aurait fait transporter à Nicée les femmes et les enfants du sultan fugitif[1].

Un récit, dont plusieurs historiens se sont faits l'écho, prétend qu'après la prise de Bagdad par Hoûlâgou (1258), Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV se serait porté à sa rencontre, mais ne l'aurait atteint que près de Tébriz, au retour de sa campagne sur le Tigre. Là même le souverain seldjouqide aurait été rejoint par son frère Kaï-Kâous, que l'empereur grec aurait craint de conserver près de lui, et qui serait retourné à Qonya se soumettre à Bâidjou. Hoûlâgou aurait confirmé le partage fait précédemment entre les deux frères. Grâce à la prudence

1. Le Beau, *Histoire du Bas-Empire*, t. XXII, p. 148.

de leur ministre commun, le *ṣâḥib* Chems-ed-dîn Maḥmoûd, l'accord aurait régné entre les deux souverains jusqu'au moment où celui-ci mourut. Pour le remplacer, Kaï-Kâoûs aurait fait choix de Fakhr-ed-dîn ʿAlî, et Qylydj-Arslân de Muʿîn-ed-dîn Soléimân. Celui-ci aurait eu l'ambition de réunir les deux principautés sur la tête de son maître, et pour y arriver aurait eu l'art de se ménager, par des présents, la complicité du *noyân* Alendjaq, résident mongol, qui aurait représenté Kaï-Kâous comme prêt à la révolte et allié secrètement au sultan d'Égypte ; de sorte que Hoûlagoû, trompé par ces fausses apparences, l'aurait destitué. Finalement Kaï-Kâous, au désespoir, aurait repris la route de l'exil.

Ce récit, qui n'a guère pour lui que l'autorité du *Târîkh Munèdjdjim-bâchy*, ne paraît ni très vraisemblable, ni d'accord avec les monuments. Il n'y a plus de monnaies de Kaï-Kâous II après 658, tandis que Qylydj-Arslân continue à en frapper à Sîwâs jusqu'en 662, et à Qonya jusqu'en 663. En joignant ces indications à celles que fournit l'inscription d'Aq-Chéhir n° 14, il me semble évident qu'il y a là un doublet du récit des intrigues qui précédèrent l'entrée en scène des Mongols. Il faut, suivant nous, rayer définitivement de l'histoire le récit qui précède.

ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II se rendit à Constantinople lorsque l'empereur Michel Paléologue en eut pris possession le 15 août 1261. Les historiens musulmans prétendent qu'il conspira contre l'empereur, ce qui fut cause de sa relégation dans le château d'Enos, avec ses deux fils, tandis que les boys qui l'accompagnaient furent passés au fil de l'épée ; mais les historiens byzantins ne parlent pas de ce complot. Il serait resté longtemps enfermé dans cette forteresse, sans une tentative hardie de Barkaï-Khan, de la branche de Djoûtchî, qui avait épousé la tante maternelle de Kaï-Kâous. Au milieu de l'hiver, ce chef passa le Danube sur la glace, s'avança jusqu'à Constantinople et délivra le prisonnier d'État, qu'il emmena avec lui en retournant dans son pays. Par malheur, Barkaï-Khan étant mort près de Séraï, son fils, Mangou-Timoûr, persuadé que le prince seldjouqide lui avait porté malheur, confina ce dernier dans une bourgade sur le bord de la mer, en Crimée,

où il passa dix-huit ans, au bout desquels il mourut de maladie et de chagrin [1].

Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV fut assassiné en 663 (commençant le 24 octobre 1264). Son ministre, Qiwâm-ed-dîn, s'était emparé de tous les ressorts de l'État et avait réduit son maître au rôle de roi fainéant. Celui-ci ayant, un jour, en état d'ivresse, menacé de se rendre à la cour de l'empereur mongol pour se plaindre de cette situation, le ministre, informé immédiatement par ses espions, prit peur, acheta les chefs de la garnison mongole et fit assassiner son maître sous le vain prétexte d'une révolte projetée contre le suzerain. Son fils Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau II, alors âgé de deux ans et demi, lui succéda.

Que penser d'une monnaie d'argent de la collection Ghâlib-bey, qui porte le nom d'Alâ-ed-dîn Kaï-Qobâd, fils de Kaï-Khosrau, c'est-à-dire de Kaï-Qobâd II, que les historiens nous affirment être mort dans la grande steppe, au cours de sa mission en Tartarie? Cette pièce n'a pas de marque d'atelier monétaire, mais elle porte, en toutes lettres mélangées de chiffres *diwânîs* [2] la date de 663, l'année même de la mort de Rokn-ed-dîn Qylydj-Arslân IV et de l'avènement de son successeur Kaï-Khosrau III. La suppression, à l'avers, du nom du khalife la fait immédiatement reconnaître pour être postérieure à la prise de Bagdad par Hoûlâgou. Une hypothèse qui ne s'est pas présentée à l'esprit du rédacteur du catalogue de cette collection de monnaies, c'est que quelque imposteur aura tenté de se faire passer pour Kaï-Qobâd II, mort en Tartarie, et aura fait frapper des pièces en son nom. Outre que c'est un cas fréquent dans l'histoire, il ne faut pas oublier que, lorsque Moḥammed-bey, fils de Qaramân, s'empara de Qonya pendant la campagne de Bêibars en Asie Mineure, en 675 (1277), il fit reconnaître comme souverain un prétendu fils d'Alâ-ed-dîn Kaï-Qobâd, qui se nommait réellement Djémèri ou Houmri et

1. Comparez une version différente dans Le Beau, *op. cit.*, t. XXII, p. 242 et suivantes. — D'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. III, p. 479, donne la date de 1279 pour celle de la mort de Kaï-Kâous.

2. Voir sur cet emploi mixte des chiffres *diwânîs*, Ghâlib bey, *op. laud*, p. 56.

qui, pour la circonstance, aurait été revêtu du titre de Ghiyâth ed-dîn Syâvèch[1]. La monnaie en question peut avoir été frappée à l'occasion de revendications analogues. Nous donnons cette hypothèse pour ce qu'elle vaut.

VII

Aq-Chéhir.

N° 13.

Dans l'encadrement du portail du Tâch-Medresé, au-dessus de la porte d'entrée; inscription tristique.

1 امر بعمارة هذه المدرسة المباركة فى ايام دولة سلطان الاعظم شاهنشاه
المعظم ظلّ الله فى العالم

2 عز الدنيا والدين ابو الفتح كيكاوس بن كيخسرو بن لغان امير المومنين
خلد الله علاصا حبها العبد الضعيف

3 الراجى رحمة ربه اللطيف ابو المعالى فخر الدولة والدين على بن
الحسن اميرداد عفى الله له ولجميع المسلمين فى تاريخ محرم سنة
ثما ـــالر عشر وستمايه

« A ordonné la construction de ce collège béni, sous le règne du grand sultan, du roi des rois magnifié, ombre de Dieu dans l'univers, ʿIzz-ed-dounyâ w'èd-dîn, le victorieux Kaï-Kâous, fils de Kaï-Khosrau, fils de [la Preuve] du prince des croyants (que Dieu éternise l'élévation de ses deux maîtres !), l'esclave faible et qui espère en la miséricorde de son doux Seigneur, Abou'l-Maʿâlî, l'étalon de l'empire et de la religion,

1. Les historiens, d'accord sur le fond de cet épisode, sont remplis de contradictions au sujet du nom des personnages. Nous avons tâché de nous maintenir dans les limites de la version la plus plausible. Cf. d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, t. III, p. 489 et suivantes; Hammer, *op. cit.*, t. I, p. 264.

ʿAlî ben Hasan Emîrdâd (que Dieu lui pardonne ainsi qu'à tous les musulmans[1]), dans le mois de moḥarrem de l'année 61[.]. »

Je lis برهان à la 2e ligne, au lieu de لعلي, et je renvoie le lecteur aux explications que j'ai données plus haut à propos de l'inscription n° 11 d'Isḥâqly. — La date est incertaine; on serait tenté de lire ثلاثة عشر, mais la date de 618 ne correspond pas au règne d'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier, qui se termine en 616, ainsi qu'il résulte de la comparaison entre elles de trois inscriptions de Qonya (nos 25, 26 et 27, plus bas) et du témoignage des monuments de la numismatique. Je crois qu'il faut lire ثلاث عشر; la date de moḥarrem 613 correspondrait à la période 20 avril-19 mai 1216.

Nous nous sommes suffisamment étendu sur le règne d'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier à propos de l'inscription n° 11 d'Isḥaqly; nous n'y reviendrons pas. Nous noterons seulement qu'après la délivrance de Qaïçariyya et la fuite de Kaï-Qobâd Ier, ce souverain donna le poste de secrétaire d'État انشا ومكتوباتي à Khᵛâdjèh Fakhr-eddîn ʿAlî Tébrîzi, qui n'avait pas son pareil dans le monde pour la calligraphie et le choix des expressions éloquentes[1]. Serait-ce le même que l'auteur de notre inscription? Je ne le crois pas, malgré la similitude des titres فخر et فخر et du nom d'ʿAlî.

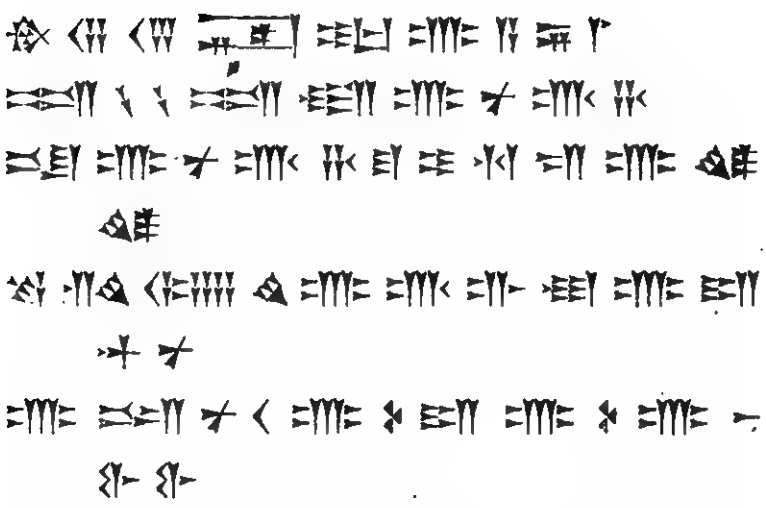
1. Houtsma, *op. laud*, III, p. 106.

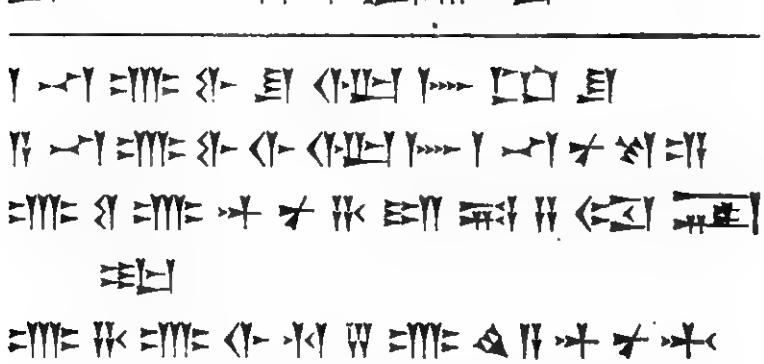
(*A suivre.*)

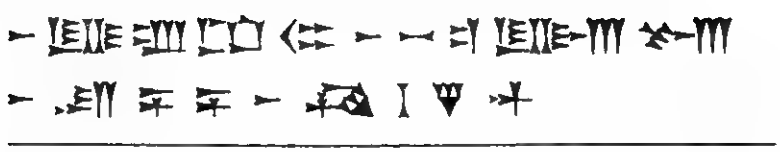
Liste de plantes médicinales

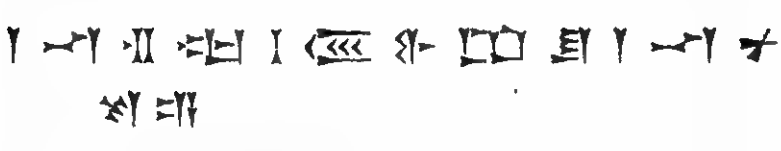
K 249.

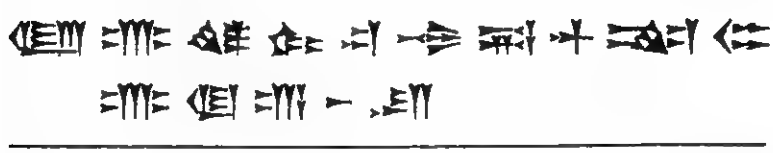
Recto, 1re colonne.

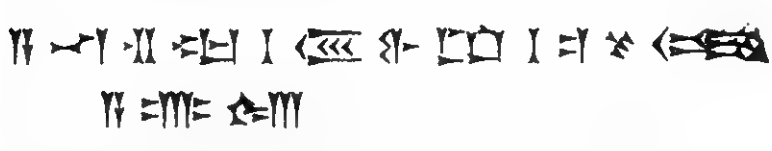








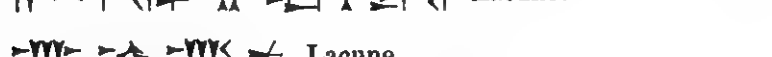


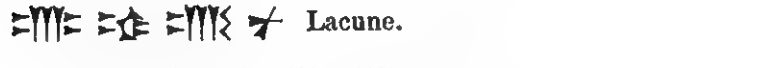


Lacune.

? Lacune.

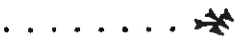
Lacune.

 Lacune.

. . .  Lacune.

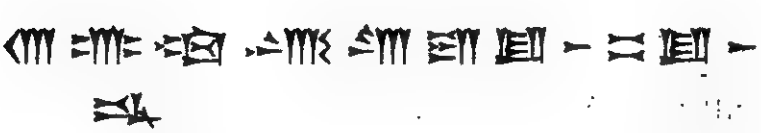
. . . . Lacune.

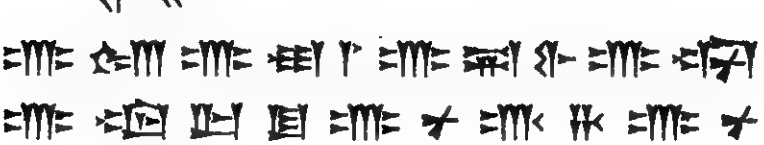
. . . . . Lacune.

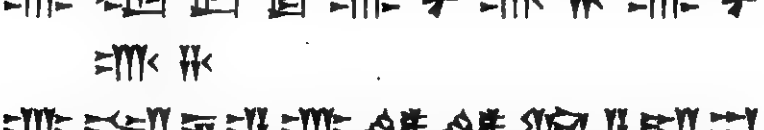
. . . . .  Lacune.

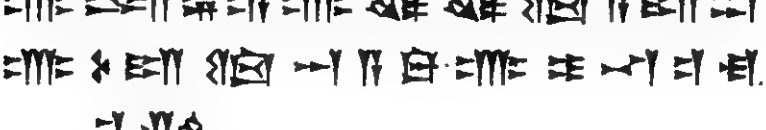
. . . . . Lacune.

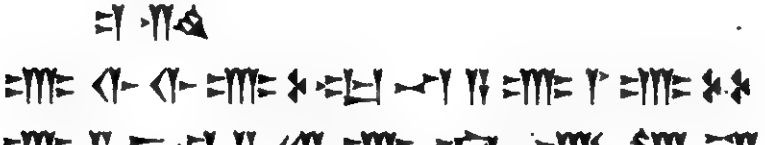
Recto, 2e colonne.

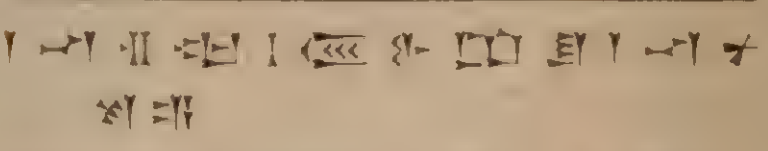


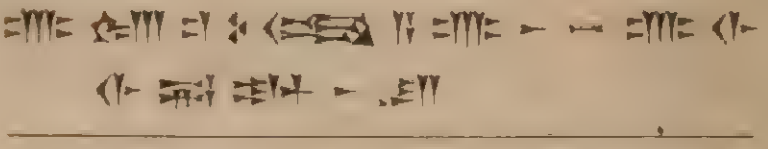


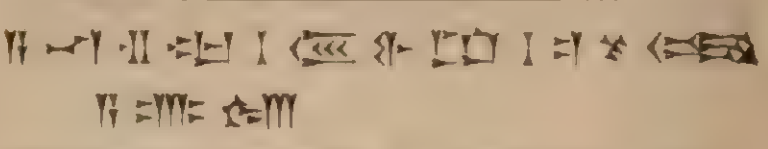


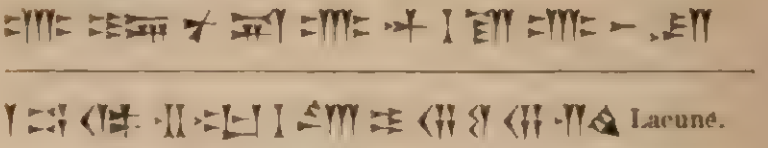


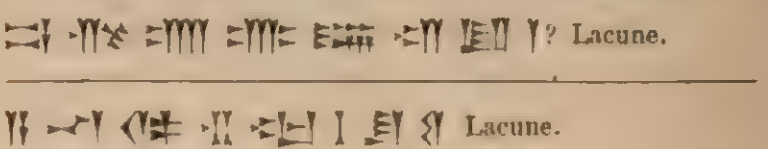


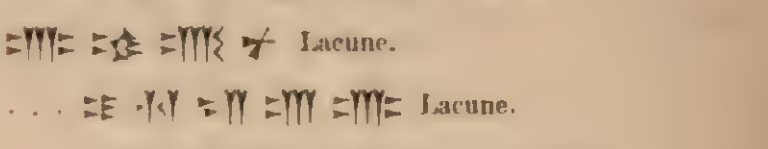


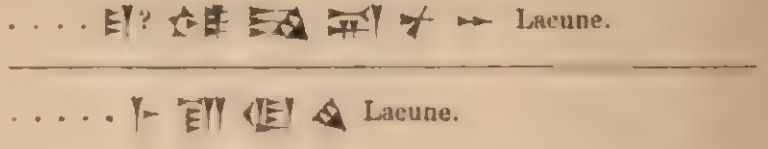


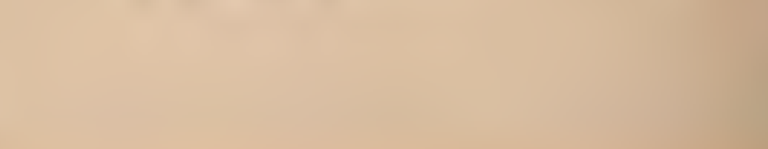


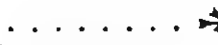






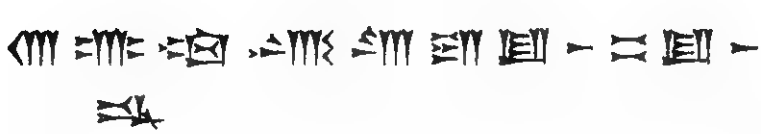


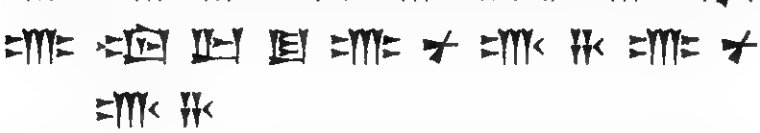


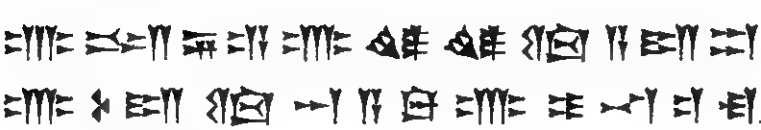
. . . . .  Lacune.

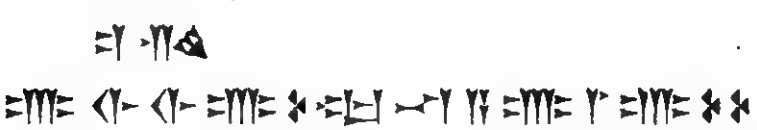
. . . . . Lacune.

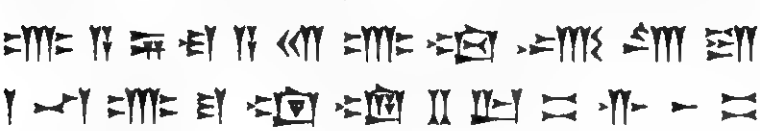
Recto, 2e colonne.

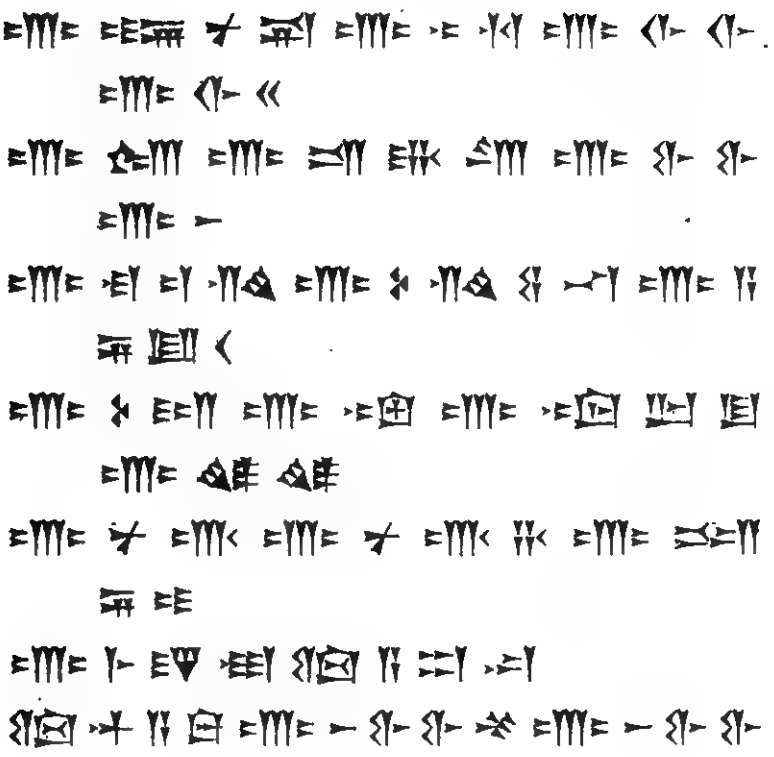


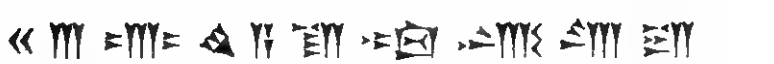


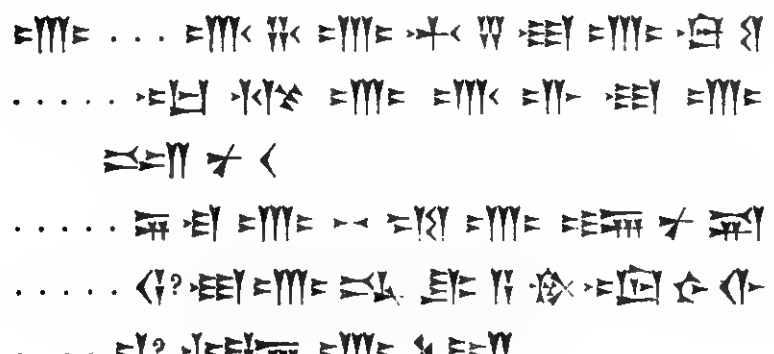


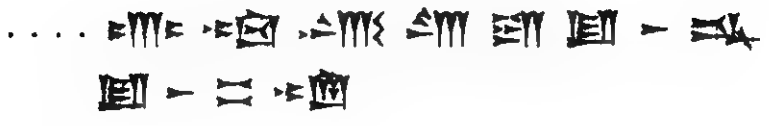


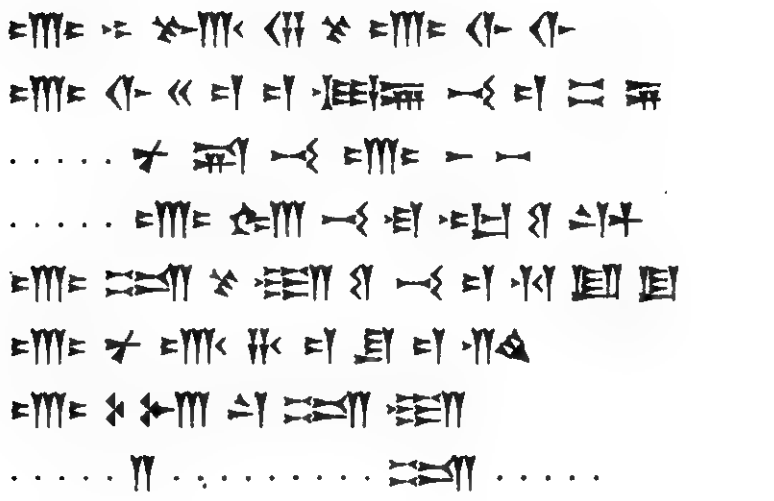




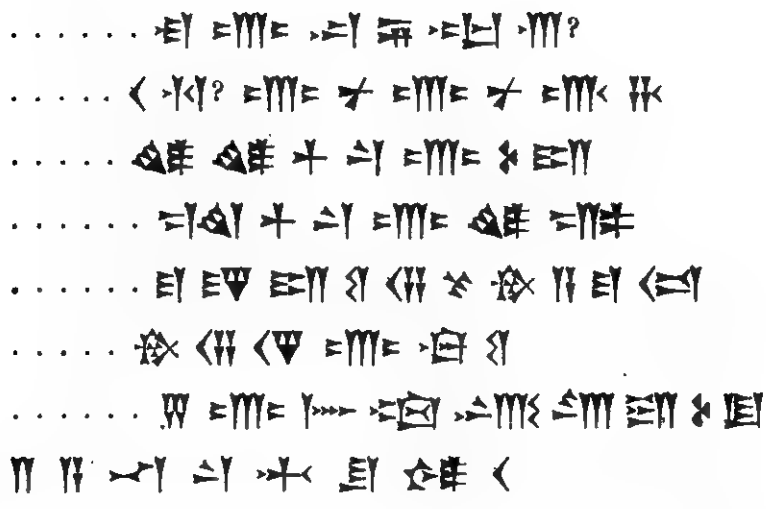








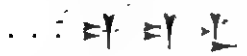
Lacune.



Verso.

. . . . .

Ici se trouve une grande lacune.

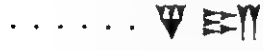
. . . 

. . . . .

. . . . .

. . . . .

. . . . .

. . . . . 

. . . . .

. . . . .

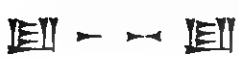
. . . . .

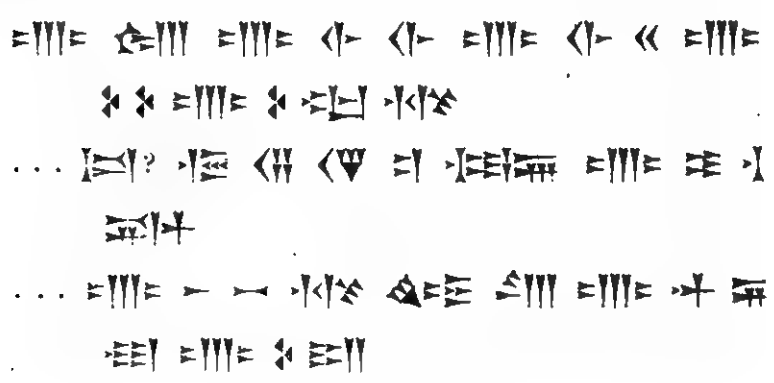
. . . . .

. . . . .

. . . . .

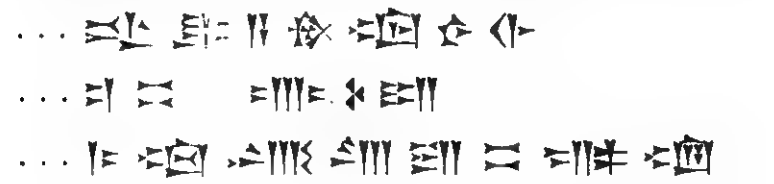
. . . . .

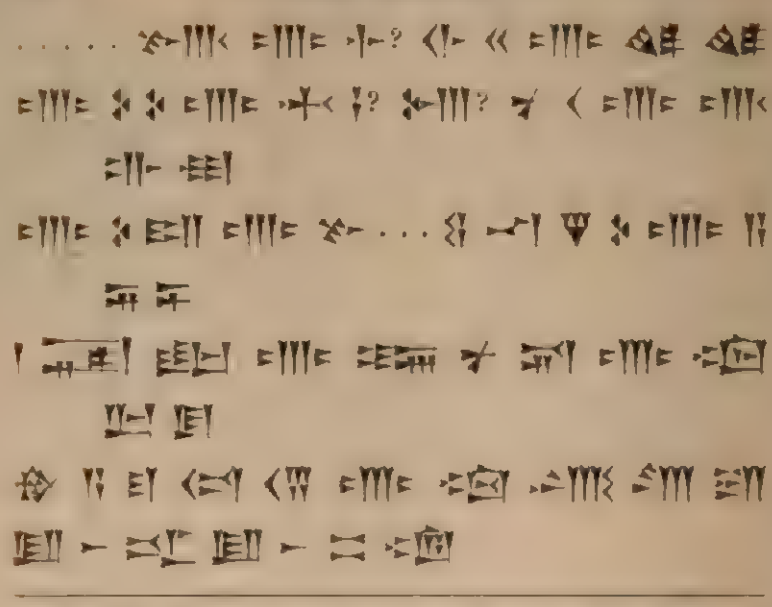


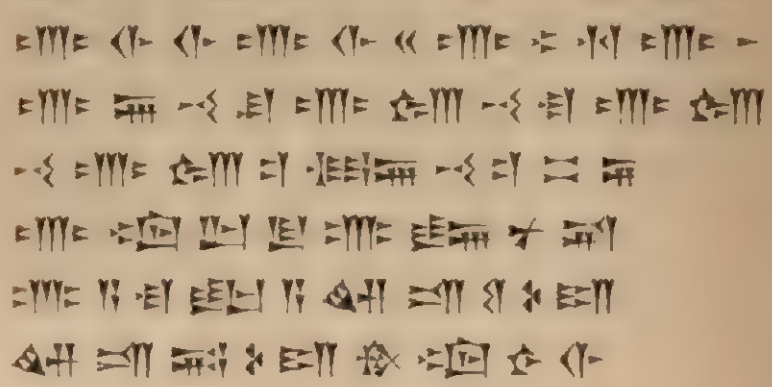


K 2018.

M. Bezold a retrouvé un fragment de cette tablette qui nous donne la suite de la colonne II du recto. En voici le contenu :







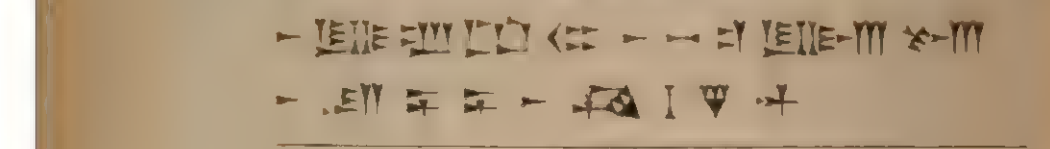
On voit qu'il s'agit dans ce document de remèdes[1]. Ces plantes, dont les noms sont pour la plupart écrits idéographiquement, reviennent fréquemment dans les textes assyriens. Elles servaient à la préparation de breuvages ou de liqueurs destinés à combattre certaines maladies. Dans le verso l. 24 se trouve citée « la plante de vie » šammu balâṭi, probable-

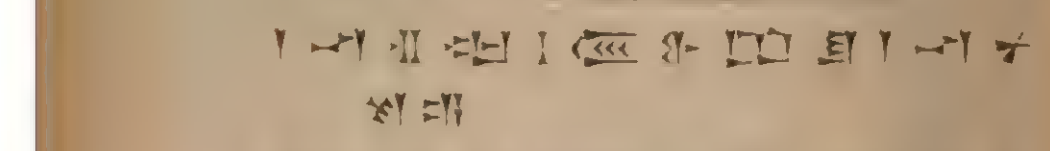
1. On retrouvera dans ce texte beaucoup de termes usités dans les incantations. Cf. IV R. 57, l. 5 et suiv. et IV R. 59 verso.

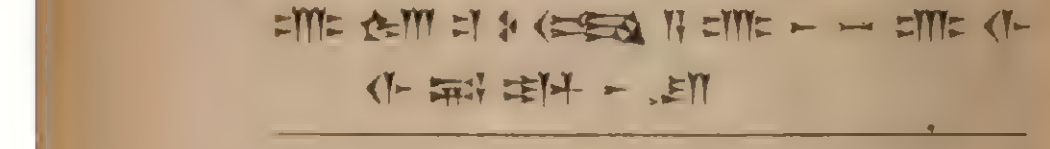
ment la même que celle dont il est parlé dans l'épopée de Gilgameš. L'homme qui peut la cueillir, si vieux qu'il soit, peut rajeunir; s'il est mourant, il revient à la vie. La science médicale assyrienne est étroitement liée à la magie; il ne suffit pas que le malade prenne des remèdes, il faut encore que le prêtre-médecin prononce des incantations et chasse le démon de la maladie. Le mot kišpu, qui se trouve en divers endroits de notre texte, paraît bien devoir signifier « remède ». Il est fait mention aussi d'une plante du pays (montagne) de Kanû ou Kanam, ainsi que d'une essence de l'Amanus, sans parler de plusieurs végétaux qui croissent sur les bords du Tigre et de l'Euphrate. Ce texte inédit se divise en quatre colonnes, les caractères sont bien nets, les deux colonnes de gauche manquent presque entièrement. Il serait à souhaiter que ces nombreux documents fussent réunis et publiés pour enrichir le dictionnaire assyrien. Le catalogue de M. Bezold facilite considérablement la besogne du copiste, et dans l'étude de ces textes inédits il faut avoir recours à chaque instant aux travaux de ce savant.

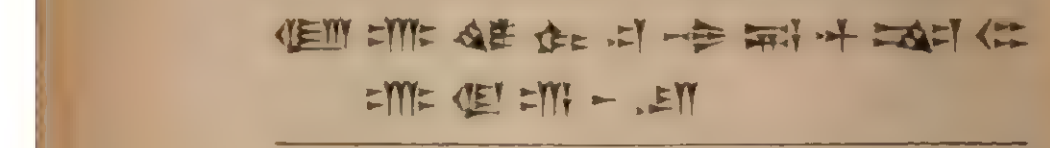
Dans le nombre considérable de tablettes se rapportant aux plantes, il faut citer le n° 2413 de la collection Koujunjik, qui énumère les différents remèdes que doit prendre la femme qui vient d'accoucher.

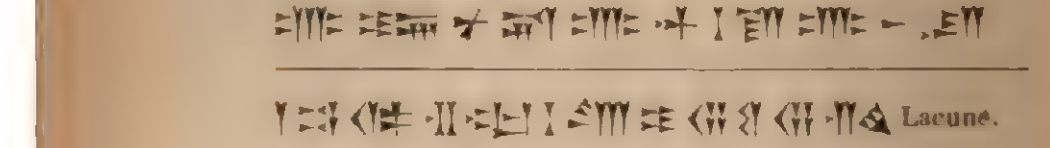
Il s'agit aussi dans ce même document d'incantations et de cérémonies qu'on doit accomplir lors de cet événement, où le démon Lilith tient une grande place. ALFRED BOISSIER.

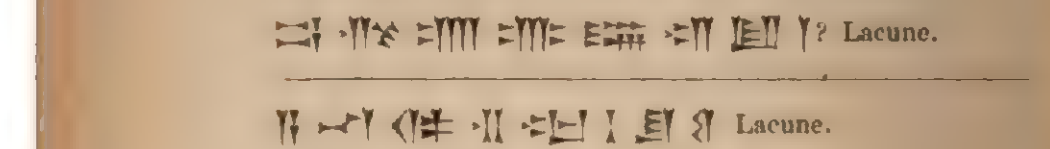


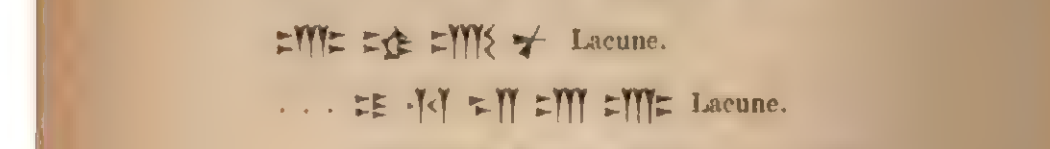


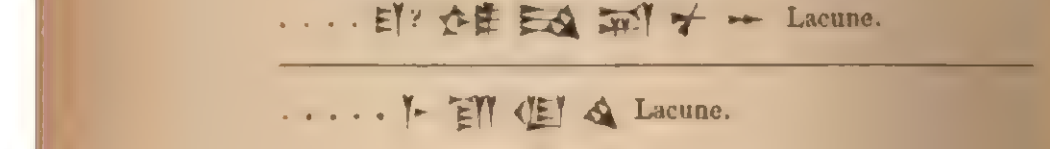








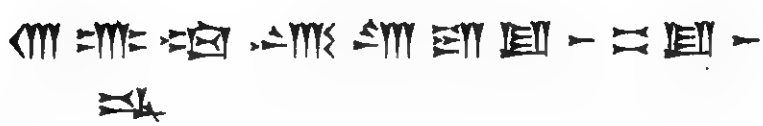


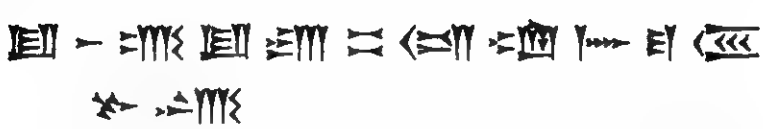


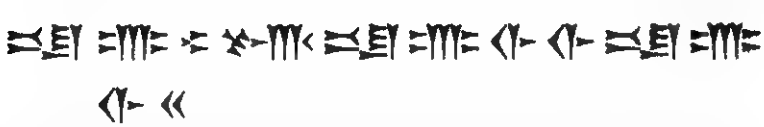
. . . . . Lacune.

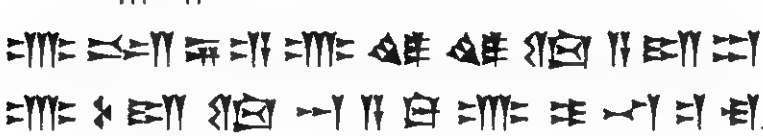
. . . . . Lacune.

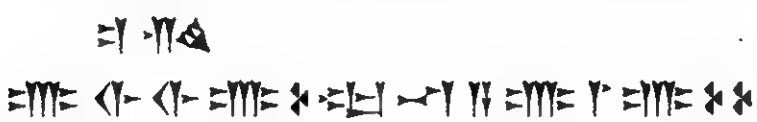
Recto, 2e colonne.

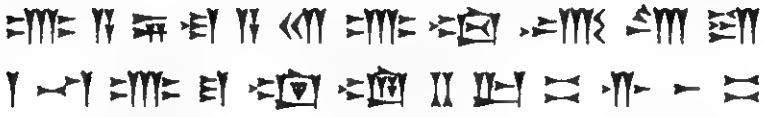












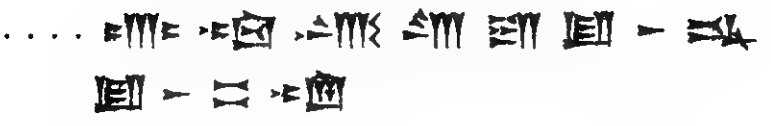
Inscription de Wadi Brissa, pl. IX, col. II, 1 : « Paḫi Nabium ša ina zakmukum riš šatti ana isinni akit Nabium aplu šitlutu itûrama išatiḫama iramu kiribšu . . . . . La cellule (le sanctuaire) de Nabu, où pendant le zakmuk, au commencement de l'année, à la fête Akitu, Nabu, le jeune triomphateur (littéralement : le fils vainqueur) se rend solennellement et où il séjourne. »

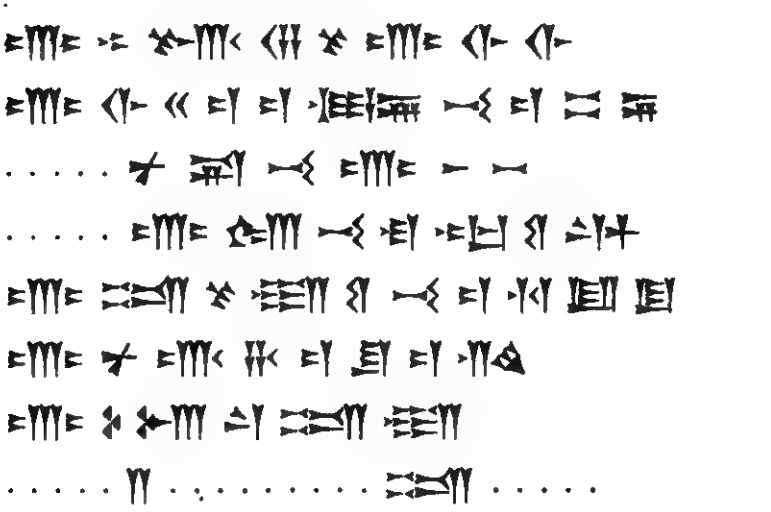
Même inscription, pl. IX, col. III, 12 : « Ina zakmukum riš šatti Marduk bel ilâni kirbaša ušišimma ana isinni . . . (?) akitaša ṣirti ušašiḫma. Au zakmuk, Nouvel An, à la fête solennelle de Akitu, j'y fis entrer et habiter Marduk, le maître des dieux. »

Dans une inscription de Neriglissar, I R., 67, 33 *a* : « Parak šimati ša kirib Izida zaammuku riša šatti ana isinnim? Akiti tabi bel ilani Marduk, Nabium . . . . . išaṭiḫu ana kirib Šuana. Le sanctuaire du destin, celui d'Izida, où au zakmuk au Nouvel An, à la fête Akitu, Marduk, le maître des dieux, Nabu, etc., se rendent processionnellement à Šuana. »

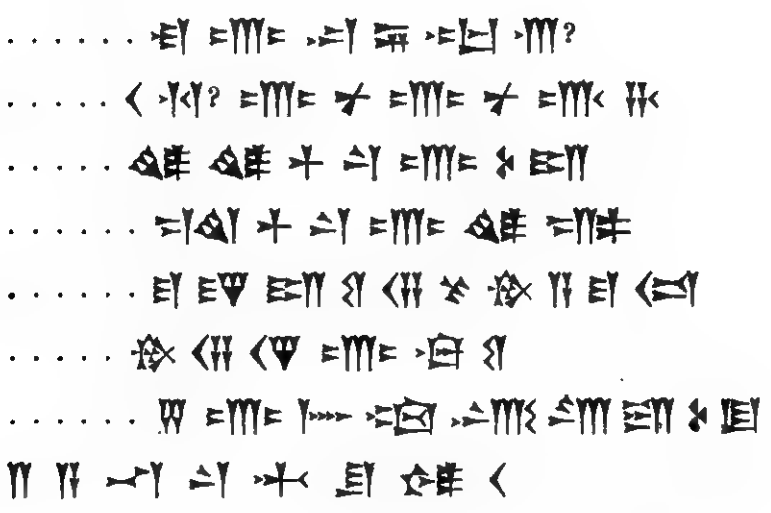
Abstraction faite de ce qui ne nous intéresse pas directement ici, il résulte des inscriptions citées que le zakmuk était le Nouvel An des Chaldéens ; que pendant le zakmuk on célébrait une grande fête tout entière à la gloire de Marduk, que tous les dieux et particulièrement Nabu y prenaient part et se rendaient solennellement et par voie maritime au temple de Esagila, à Babylone ; à cette fête, les dieux, sous la présidence de Marduk, se concertaient au temple Esagila et fixaient les destinées de l'avenir, c'est-à-dire de l'année nouvelle. Nous répétons que c'est Marduk particulièrement dont le culte est attaché à la solennité du Nouvel An. Quant à l'époque du zakmuk on est généralement d'accord pour entendre par les mots « arhu rištu » le mois de nissan. Marduk d'ailleurs était un dieu solaire et spécialement un dieu du soleil matinal et par extension le dieu du soleil matinal de l'année, c'est-à-dire du soleil printanier. Dans les annales de Sargon, le mois « nišanu » est appelé « araḫ aṣi bel ilani », le mois de l'apparition du maître des dieux (Marduk).

Reportons-nous maintenant aux traditions cosmogoniques de la Chaldée. Marduk, le représentant de toutes les forces





Lacune.



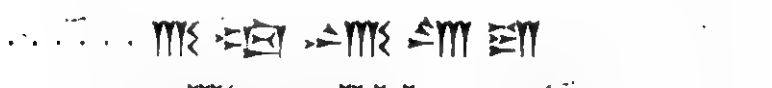
šimati » cité plus haut. Tous les ans, le 1er tišri, il consulte ce livre et sur le passé règle l'avenir.

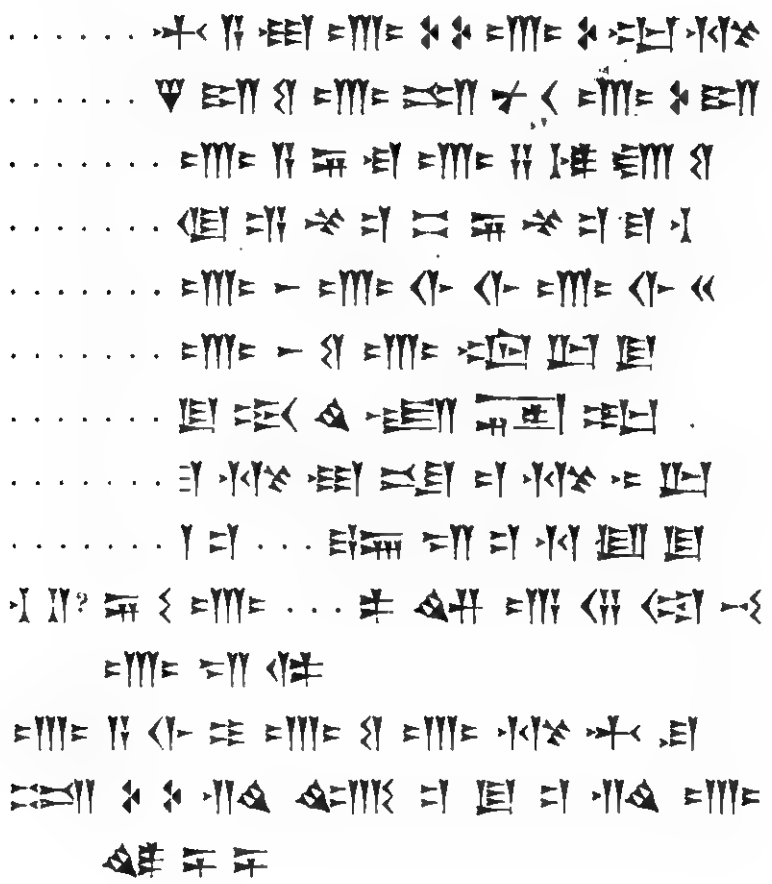
Nous venons de parler d'emprunt; mais est-ce bien un emprunt et ne faut-il pas voir dans la nouvelle conception du ראש השנה la reprise d'une vieille tradition?

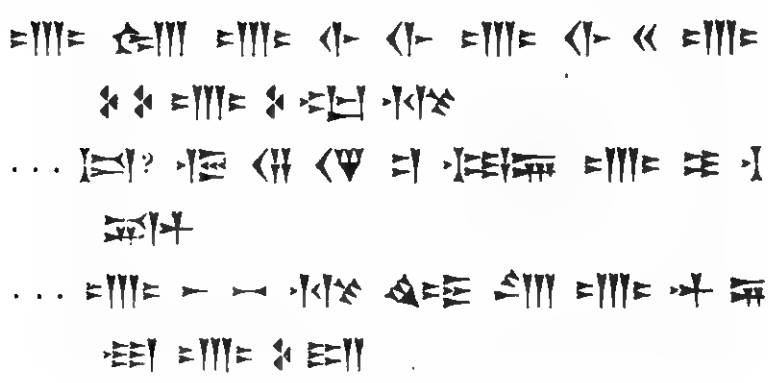
M. Halévy (*Mélanges*, p. 178-179) appelle notre attention sur le nom de mois phénicien זבח שכיש, mentionné dans les inscriptions peintes de Citium. Le sens de ce nom est sacrifice au soleil, ce soleil désigné quelquefois dans les inscriptions cunéiformes par : « daanu širu ša kalama, juge suprême de l'univers ». M. Halévy suppose à propos de ce nom de mois que la notion de juge suprême attribuée au soleil était commune aux peuples phénico-cananéens et il se demande s'il ne faudrait pas envisager l'expression זבח שמש comme une épithète du mois אתנים = tišri. Nos recherches sur le zakmuk semblent confirmer l'hypothèse de M. Halévy et répondre affirmativement à sa question.

Voilà donc dans le vieux fonds de la mythologie des Sémites une raison suffisante pour expliquer l'éclat renaissant du 1er tišri. Mais d'autres raisons encore ont déterminé ce retour — ne disons plus cet emprunt — malgré la poésie et la tradition déjà assez vieille qui s'attachaient au mois de nissan. La principale est ce besoin de distinction mentionné plus haut, besoin encore plus impérieux pour tout ce qui touche la Babylonie, terre d'exil, terre exécrée, jusqu'au moment où elle-même, asservie par les Perses, a expié ses crimes et payé sa dette à la Némésis. Avant l'époque méde-perse, le peuple juif ne se refuse pas sans doute de prendre ou de reprendre aux Babyloniens des notions astronomiques, métaphysiques, morales qui lui paraissent salutaires, mais il ne copie pas, il les transforme, il les pétrit à son image, et pour ce qui est des solennités, il veut à tout prix éviter la confusion et la compromission et il choisit des dates nouvelles. Le Nouvel An babylonien, qui est une manière de culte du soleil printanier, jeune, vigoureux, se célébrait en nissan, le peuple juif commencera son année religieuse le 1er tišri, alors que le soleil décline, n'est plus un rival redoutable et ne peut plus porter ombrage à Yahvé. Pour la même raison, le sens agricole qui s'attachait primitivement

Ici se trouve une grande lacune.

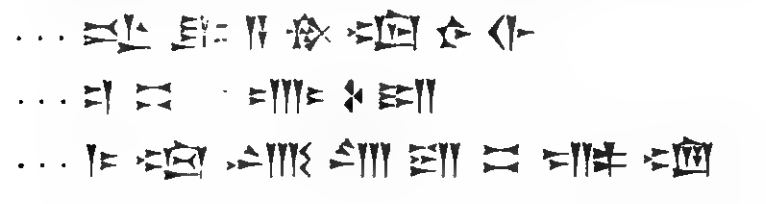






K 2018.

M. Bezold a retrouvé un fragment de cette tablette qui nous donne la suite de la colonne II du recto. En voici le contenu :



breuses à tous les cas et à tous les nombres : « umu, umi, umim, umima. . . . . »

Un mot sur une particularité des nombres ordinaux : en assyrien, chaque fois que le nombre « premier » est suivi de deuxième, troisième, etc., d'une série de nombres ordinaux, on remplace le nombre ordinal *premier* par le nombre cardinal *un*. Ainsi, dans la descente d'Ištar et l'énumération des sept portes infernales qu'elle franchit, il y a « išten babu », littéralement : « une porte » et non « maḫru » ou « reštu ». Voir également IV R., v, 13 *a*. Comparer Genèse, I, 5, יום אחד et non יום ראשון.

Entrant aujourd'hui par la voie du journal dans l'assyriologie militante, je dois faire une déclaration nette. Quand j'ai commencé les études assyriologiques, j'ai cherché une orientation. Je me suis trouvé en présence de deux écoles rivales, l'école sumérienne et l'école anti-sumérienne. Je n'ai pas eu de peine à m'apercevoir que la première, après un passé glorieux, s'obstine dans une erreur qui stérilise ses efforts présents, et je n'ai rencontré dans son œuvre actuelle que confusion, absence de méthode, polémiques personnelles et surtout *obscurum per obscurius*. J'ai rencontré dans la seconde de l'ordre, une méthode, un large esprit scientifique et beaucoup de lumière. Sans doute bien des problèmes demeurent encore sans solution. Mais le point essentiel pour une science n'est pas de toujours avancer à pas de géant, mais de ne pas s'exposer à reculer par une affirmation trop dogmatique. L'école sumérienne a déjà cédé sur beaucoup de points, elle recule. L'école anti-sumérienne conquiert tous les jours de nouveaux disciples et des succès scientifiques nouveaux. Mon choix n'a pas été difficile.

S. KARPPE.

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Le règne de Galâwdêwos (Claudius) ou Asnâf-Sagad.

Texte éthiopien tiré du ms. 141 de la Bibliothèque nationale de Paris et traduction.

Galâwdêwos ou Aṣnâf-Sagad monta sur le trône en 1540, à la mort de son père Lebna-Dengel, dont les annales ont été publiées dans cette Revue[1]. Quoique tout jeune, il continua les guerres commencées sous le règne précédent contre les musulmans d'Adal. La victoire le suivit tout d'abord et l'arrivée de quatre cents Portugais, conduits par Christophe de Gama, ne contribua pas peu à ses succès. Ce capitaine fut tué dans une bataille peu de temps après son arrivée. Grañ, le chef des musulmans, périt de la même manière, dans la deuxième année du règne de Galâwdêwos. Pendant quelque temps, les hostilités cessèrent et furent remplacées par des disputes théologiques entre les prêtres portugais et les religieux abyssins. Dans la sixième année de son règne, Galâwdêwos fait une nouvelle incursion dans l'Adal. Treize ans plus tard, le musulman Nour, qui avait succédé à Grañ, envahit de nouveau l'Éthiopie et Galâwdêwos succombe dans un combat, en 1559, après avoir régné dix-neuf ans.

Tel est, en résumé, ce que nous apprennent les Éthiopiens sur ce roi. Comme pour l'histoire de Lebna-Dengel, j'ai noté les différences que présente la rédaction du ms. 141 avec celle de la grande chronique du ms. 142 publiée par M. René Basset[2]. Elles sont précédées de la lettre B.

Il a paru à la fin de l'année dernière deux travaux importants sur cette même chronique. Le premier est dû à M. le professeur Guidi[3]; il comprend des fragments d'un texte semblable copiés à Akrur par son ami le debtera Kefla-Giyorgis. M. Guidi a passé la première partie de la chronique qui, comme celle de M. Basset, ne contient que la liste des rois, mais à partir

1. Numéro de juillet 1893, p. 274 et suiv.

2. *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, Imprimerie nationale, 1882, ouvrage déjà cité. Le texte commence p. 18, la traduction p. 109.

3. *Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia*. Rendiconti della reale Accademia dei Lincei, agosto 1893.

de Lebna-Dengel jusqu'à Sarṣa-Dengel inclusivement, il a signalé les variantes du nouveau manuscrit et a donné en outre un long morceau de l'histoire de Susnyos. Un second fragment assez étendu a trait à la querelle survenue au sujet de l'union et de l'onction au commencement du règne de ce roi, et qui dura jusqu'à la fin de celui de Yasu II (1755-1759). Il provient d'une copie faite également par le debtera Kefla-Giyorgis sur un manuscrit de Waldebba. A part ce dernier fragment, tous les passages différents ont été traduits en italien par M. Guidi qui les a enrichis de notes précieuses sur des sujets nouveaux. L'une d'elles est relative à la formation des noms propres chez les Éthiopiens et à leur signification. On y trouve le sens de plusieurs noms composés qui étaient encore inexpliqués ou mal compris.

La seconde publication est de M. Conti Rossini [1]. Un manuscrit récemment acheté par la Bibliothèque nationale Victor-Emmanuel de Rome contient, avec le *Ser'ata Mangest* (Code des institutions du royaume d'Abyssinie), la même chronique que le ms. 142 de notre Bibliothèque nationale ; mais elle est plus complète et renferme deux morceaux qui manquent dans l'exemplaire que nous possédons et qui sont relatifs l'un aux règnes de Sarṣa-Dengel, Ya'eqob, Za-Dengel et Susnyos, l'autre au règne de Yasu. M. Conti Rossini a relevé les variantes de ce manuscrit pour les textes déjà parus et a publié les passages inédits en les accompagnant d'une traduction italienne et de notes explicatives pleines de détails intéressants pour l'histoire.

Je me suis empressé de mettre à profit ces documents pour le présent travail et l'on trouvera au bas de chaque page les divergences que j'ai constatées entre eux et le manuscrit 141. Elles sont précédées de la lettre G pour le mémoire de M. Guidi et de la lettre C pour celui de M. Conti Rossini. L'on aura ainsi un texte inédit et trois collations. Pour la traduction, ma tâche a été facile : il m'a suffi de copier celle de M. Basset et d'y introduire les modifications nécessitées soit par une disposition nouvelle dans la rédaction, soit par les va-

1. *Di un nuovo codice della cronica etiopica pubblicata da R. Basset*, Rendiconti della reale Accademia dei Lincei, sept.-oct. 1893.

riantes ou les additions. Ces modifications, je dois le dire, sont peu nombreuses et peu importantes. Le seul passage vraiment curieux nous est fourni par M. Guidi et se rapporte à la mort de Grañ.

Il nous faudra donc attendre, pour avoir plus de renseignements sur le règne de Galàwdêwos, que les grandes annales de ce roi aient été éditées. M. Conzelman, élève diplômé de l'École des Hautes Études, en a fait le sujet de sa thèse qui est actuellement à l'impression et paraîtra dans la bibliothèque de l'École. Nous faisons des vœux pour que cette publication voie le jour dans un avenir prochain.

(Ms. 141, fol. 20 r°) ወእምድኅረሁ[1] ፡ ነግሠ ፡ ወልዱ ፡ ገላውዴዎስ ፡ እንዘ[2] ፡ ሕፃን[2] ፡ ወእቱ[2] ፡ ወስመ ፡ መንግሥቱ ፡ አጽናፍ ፡ ሰገድ ። ወእምዝ ፡ ተንሥአ[3] ፡ ወበጽሐ ፡ ማእከለ ፡ ቡር ፡ ከሎመከዳ[4] ፡ ወተራከቡ ፡ ግብተ[5] ፡ ምስለ ፡ ወዚር ፡ ዓሣ[6] ፡ ወገራድ ፡ እስማን ፡ ድል ፡ በኢየሱስ ፡ ወኢዮራም[7] ፡ ወከልአን ፡ ብዙኃን ፡ መለሳይ ፡ ወገብረ ፡ ፀብዓ ፡ ምስሌሆሙ ፡ እመ ፡ ፲ወኀለታትኅሣሥ ፡ ወቀተለ ፡ ብዙኃን ፡ ወገረሞሙ ፡ ከመ ፡ አንበሳ ፡ መፍርህ ፡ ወከመ[8] ፡ ድብ[8] ፡ ሐራስ[8] ፡ ወሖረ ። እሱሰ ፡ ዓላውያን ፡ ኢከህሉ[9] ፡ ቀዊመ ፡ ቅድመ ፡ ገጹ ፡ ወይቤሉ ፡ መኑ ፡ ይክል ፡ ፀቢዖቶ ፡ እስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ምስሌሁ ። ወከመዝ[10] ፡ ገብረ ፡ በኃይሉ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ዘላዕሌሁ[11] ፡ ዘኢተምህረ ፡ ፀብዓ ፡ ወኢወዓለ ፡ ኀበ ፡ ፀብዕ ፡ ዘእንበ

---

1. B እምድኅረዝ ፡
2. Ces trois mots reportés après ሰገድ ፡ dans B.
3. B ወተንሥአ ፡
4. B በርከሎ ፡ መከደ ፡ ; G ኀ ሎመከዳ ፡
5. B ወተራከበ ፡ ድንገተ ፡
6. G ወሪዝ ፡ አሣ ፡
7. B et G ድልበ ፡ ኢየሱስ ፡ ወዮራም ፡
8. Ces mots manquent dans G.
9. B ሐሩ ፡ ወኢከህሉ ፡
10. B ወዘንተ ፡
11. B ዘኀዱር ፡ ለ" ፡

ለ ፡ ዘቲ[1] ፡ ዕለት ። ወተንሢአ ፡ እምሀየ ፡ በጽሐ[2] ፡ ምድረ ፡ ስሜን ፡ ወተቀበልዎ ፡ ሱሎሙ ፡ እገው ፡ ዘስሜን ፡ ወዘለዋሪ[3] ፡ ዘኖየ ፡ ወጸለምት ። ወካዕበ ፡ ተጋብኡ ፡ ወመጽኡ[4] ፡ ላዕሌሁ ፡ ወዚር ፡ ሙጃሒድ ፡ ወገራድ ፡ እስማን ፡ ወገንዝ[5] ፡ ገራድ ፡ ነስራዲን[6] ፡ ወሠየምት ፡ ዘትግሬ[7] ፡ ወሠራዊ ፡ ውብዙኃን ፡ መለሳይ ፡ ወኢክሀሉ ፡ ፀቢዖቶ ፡ ወነበረ ፡ ማእከሌሆሙ ፡ ፫አውራኃ ፡ አስከ ፡ ቀተሎ ፡ ለዮናታን ፡ ዓላዊ ፡ ወልደ ፡ ሄኖክ[8] ፡ ሥዩመ ፡ ተምቤን ፡ ወነሥአ ፡ አምኃ ፡ ወጋዳ ፡ ዘይትፈቀድ ፡ ለመንግሥት ። ወተንሢአ ፡ እምሀየ ፡ ኃለፈ[9] ፡ ተከዜሃ ፡ ወበጽሐ ፡ ምድረ ፡ ሰርድ[10] ፡ ወገብረ ፡ በሀየ ፡ በ(fol. 21)ፀለ ፡ ፋሲካ ፡ ተዝካረ ፡ ትንሣኤሁ ፡ ለእግዚእነ[11] ። ወእንዘ ፡ ሀሎ ፡ ሀየ ፡ መጽአ ፡ ጎቤሁ ፡ ገራድ ፡ እመር ፡ ወተመጠውዎ[12] ፡ ወገብሩ ፡ ፀብዓ ፡ አመ ፡ ፳ወ፱ ፡ ለሚያዝያ ፡ ወይቤሉ ፡ ኢርኢነ ፡ ወሰማዕነ ፡ ዘከመዝ ፡ ኃያል[13] ፡ ወተባዕ ፡ እንዘ ፡ ሕፃን ፡ ውእቱ ፡ ዘኢያፈርሀ ፡ መዊተ ፡ አከ ፡ በብዙኅ ፡ አላ ፡ በውሕዳን ፡ ሠራዊት[14] ። ወእምዝ ፡ ሖረ ፡ ወበጽሐ[14] ፡ ምድረ ፡ ስሜን ፡ ወበውእቱ ፡ ዓመት ፡ ወፅኡ[15] ፡ አፍርንጅ ፡ አለ ፡ ተገመሰ ፡ እምብርት ፡ ኃል[16] ፡ ወግብጣኖሙ ፡ ዶንግ

---

1. B ይእቲ ፡
2. B ወተንሥአ ፡ ..... ወበጽሐ ፡
3. B et G ዘለዋሬ ፡ ወዘኖግ ፡
4. B ወመጽኡ ፡ manque.
5. B et G ገንዘ ፡ ; C ገንዝ ፡
6. B ወነስረዲን ፡ ; G ሠራሞዲን ፡
7. B ዘሲሬ ፡
8. B ሖኖክ ፡ ; C ሄኖክ ፡ ሥዩመ ፡ ተንቤን ፡
9. B ወተንሥአ ፡ ..... ወኃለፈ ፡ ተከዜ ፡
10. G ስርድ ፡
11. B ገብረ ፡ ፋሲካ ፡ ..... ለመድኃኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ . Ces mots manquent dans G.
12. B በሰልፍ ፡
13. B ኃያል ፡ ወተባዓ ፡ ; G ኃያለ ፡
14. Manque dans B ; G በውሑዳን ፡ ሠራዊት ፡
15. B መጽኡ ፡ ; G ወጽኡ ፡
16. B ተገመሰ ፡ እምህገሮሙ ፡ ብርትጓል ፡ ; G አለ ፡ ገመስ ፡ ; C ተገመስ ፡

ስቶቡ[1] ፡ ወቀተልዎ ፡ ለአባ ፡ እስማን ፡ ኑር ፡ ወከረሙ[2] ፡ በድባርዋ ፡ ግራኝኒ ፡ ከረመ ፡ በደረስጌ ። ወእምዝ ፡ አውረድዎ[3] ፡ ለሚናስ ፡ ሕፃን ፡ ምድረ ፡ ሮም[4] ፡ ዘወዕአሰ[5] ፡ ደምብያ[6] ፡ በወርኃ ፡ መስከረም ፡ ውእቱ ። ግራኝኒ ፡ ተንሥአ ፡ በወርኃ ፡ ታኅሣሥ ፡ ወሖረ ፡ ምድረ ፡ ትግሬ ። አፍርንጅኒ ፡ ወዕኡ ፡ እምድባርዋ[7] ፡ እንዘ ፡ ምስሌሆሙ ፡ ይቱ ፡ ሰብለ ፡ ወንጌል ፡ እመ ፡ ንጉሥ ፡ ወታስተጻንዖሙ ፡ በጥበብ ፡ ወምክር ፡ ወትሜግበሙ ፡ በሲሳይ ፡ ወበውሂብ ፡ ንዋይ[8] ። ወተራከቡ ፡ ምስለ ፡ ግራኝ ፡ በምድረ ፡ አነጻ[9] ፡ ወገብሩ ፡ የብዓ ፡ በሀየ ፡ አመ ፡ ኧወ፱ለመጋቢት[10] ፡ ወነደፍዎ ፡ በነፍጥ ፡ ወሊሞተ ። ግራኝኒ ፡ ከረመ ፡ በዘብል[11] ፡ ወከረመት ፡ ሰብለ ፡ ወንጌል ፡ ንግሥት ፡ በአፍላ[12] ፡ ምስለ ፡ አፍርንጅ ። ወበዚዓመት ፡ እምዘነግሡ ፡ ገብሩ[13] ፡ ፀብዓ ፡ አመ ፡ ፫ለመስከረም ፡ ወሞተ ፡ ግብጣን ፡ ወበወርኃ ፡ ጥቅምት ፡ መጽአ ፡ ንጉሥ[14] ፡ አጽናፍ ፡ ሰገድ ፡ ወተራከበ ፡ ምስለ ፡ እሙ ፡ ወምስለ ፡ አለ ፡ ተርፉ ፡ አፍርንጅ ፡ በምድረ ፡ ስሜን ፤ ወተሜኪሮሙ ፡ ገብሩ ፡ ክተመ[15] ፡ በሸዋዳ ። ወአመ ፡ ፲ወ፯ ፡ ለጎንደር[16] ፡ ገብሩ ፡ ፀብዓ ፡ በወገራ ፡ ወቀተሉሙ[17] ፡ ለሲድ ፡ መሐ(fol. 22)መድ ፡ ወእስማን ፡ ወ

---

1. B ድንግስቶቡ ፡ ; G ድን ግስቶሙ ፡
2. G ወገብሩ ፡ ምክራመ ፡
3. B ምድረ ፡ ሮም ፡
4. G ኃበ ፡ ሮም ፡
5. G ወጺያቱሰ ፡
6. B እምድምብያ ፡
7. G ወ" ት" ወአፍ" ወጽኡ ፡ እምዲባ".
8. B ወንዋይ ፡
9. C አነዳ ፡ ; G አምባሰንይቲ ፡
10. G ኧወ፱ ፡ (?)
11. B ዘብል ፡ ወከረመት ፡ ንግሥት ፡ ; G በዘበል ፡
12. B በአፍለ ፡ ; G በምፍላ ፡
13. B ገብረ ፡
14. B ንጉሥ ፡ apres ሰገድ ፡
15. Manque dans B; G በሸዋዳ ፡ ; C በሸዋዳ ፡
16. B et G በወርኃ ፡ ጎደር ፡ አመ ፡ ፲ወ፫ ፡ ; C አመ ፡ ፫ ፡
17. G ወቀተሉ ፡

ለጠሊላ[1] ፤ እለሰ ፡ ተርፉ ፡ ተዘርዉ ፡ ከመ ፡ ጢስ ፡ ወ
በ ፡ እለ ፡ ገብኡ ፡ ጸዊሮሙ ፡ እብነ ። ወአመ ፡ ፲ወ፱ ፡
ለጎዳር[2] ፡ ወረዶ ፡ ደረስጌ ፡ ወአውዳየ ፡ በእሳት[3] ፡ አብ
ያቲሆሙ ፡ ወግጎረከ ፡ ንዋዮሙ ፤ ወተመይጠ ፡ ሽዋ
ጻ[4] ፡ ወነበረ ፡ ህየ ፡ ፪አውራኁ ፤ ግራኝኒ ፡ አተወ ፡ ደም
ብያ ፡ እምዘብል[5] ። ወተንሥአ ፡ ንጉሥ ፡ እምሽዋጻ[6] ፡ ወ
በጽሐ ፡ ወይና ፡ ደጋ[7] ፡ አመ ፡ ፭ ፡ ለየካቲት ፡ ወነበረ ፡ ህ
የ ። ግራኝኒ ፡ ተንሢአ ፡ እምደረስጌ ፡ ነበረ ፡ ህየ ፡ ቅሩ
በ ፡ ጎበ ፡ ንጉሥ ፤ ሠራዊተ ፡ ግራኝ ፡ ወሠራዊተ ፡ ንጉ
ሥ ፡ ጎቡረ[8] ፡ ወዓሉ ፡ ጎበ ፡ ፩[9] ፡ እንዘ ፡ ይትረአዩ ፡ ገ
ጸ ፡ በገጽ ። ርእዩ ፡ ምሕረቶ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዘከመ ፡ ገ
ብረ ፡ ወዘከመ ፡ አጽንዖሙ ፡ ለአግብርቲሁ[10] ፡ ወለንጉሦሙ ፡
አጽናፍ ፡ ሰገድ ፡ ሕፃን ፡ ወረሰዮሙ ፡ ይትቃረቡ ፡ ወይትረ
አዩ ፡ ገጸ ፡ በገጽ ፤ አኮኑ ፡ ነበሩ ፡ ቀዳሚ ፡ እንዘ ፡ ይ
ፈርሁ ፡ ወይርዕዱ ፡ በሰሚዓ ፡ ስሙ ፡ ለሊሁ ፡ በሸዋ ፡
መከርስቲያን ፡ በትግሬ ። ወይከውኑ[11] ፡ ድንጉፃን[11] ፡ ከመ ፡ ዘ
በጽሐሙ ፤ ወሰበ ፡ ሐወጸቶሙ[12] ፡ ምሕረቱ ፡ ለእግዚአብ
ሔር ፡ ሰሐቅዎ ፡ ወተሳለቅዎ ። ወአመ ፡ ፲ወ፯[13] ፡ ለየካቲት ፡
ተንሥአ ፡ ግራኝ[14] ፡ በእግረ ፡ ትዕቢት ፡ እንዘ ፡ ይትአመን[15] ፡

---

1. C ወለጠሊላ ፡
2. B ለጎዳር ፡ manque.
3. C በእሳት ፡ manque.
4. G ሽ ፡ ; C ሸ ፡
5. B እምዘብል ፡
6. G እምሽ ፡
7. G ወናደጋ ፡
8. B ተንሥአ ፡ ..... ወነበሩ ፡ ሠራዊተ ፡ ግራኝ ፡ ቅሩብ ፡ ንጉሥ ። ሠራዊተ ፡ ንጉሥኒ ፡ ; G እምደረስጌ ፡ ወነበረ ፡ ቅሩበ ፡ ንጉሥ ፡ ወሠራዊተ ፡ ግራኝ ፡ ተቃረቡ ፡ ምስለ ፡ ሠራዊተ ፡ ንጉሥ ። ወእሉ ፡ አመ ፡ አሚሩ ፡ ርእዩ ፡ etc.
9. B ፩መክን ፡
10. B ዘአፅንዖሙ ፡ ለአግብርታውያን ፡ ; G ለአጋራውያን ፡
11. B ኮኑ ፡ ; G ድንጉጻን ፡ ; C ድንጉፃን ፡
12. B ሐወጸሙ ፡ ምሕረተ ፡ እግ ፡ ይስሕቅዎ ፡ ወይሣለቅዎ ፡
13. C ፲ወ፯ ፡ ; B ፲ወ፯ ፡
14. Manque dans B.
15. G ይትአመን ፡

በመድፍ ፡ ወበነፍጥ[1] ፡ ወበትርሱ ፡ ወያቤ ፡ ዘመጠነዝ ፡ ብዙ ኃ ፡ ዓመታተ[2] ፡ ሰደድክዎሙ ፡ የ·ምኑ[3] ፡ ይቀውሙ ፡ ቅድመ ፡ ገጽየ ። ንጉሥሰ ፡ አጽናፍ ፡ ሰገድ ፡ ተአሚና ፡ በእግዚአብሔር ፡ ወተወክሎ[4] ፡ በጸሎታ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም[5] ፡ ተመጠዎ ። ሐራሁሰ ፡ ለንጉሥ ፡ ዘተቀደምዎ ፡ ቀተልዎ[6] ፡ እምቅድመ ፡ ይብጻሕ[7] ፡ ጎበ ፡ ንጉሥ ፡ ወወድቀ ፡ በዓቀበ ፡ ዛንተራ ፡ ዘ ትሰመይ[8] ፡ ግራኝ[8] ፡ በር[8] ፡ ወሞተ ፡ በትእዛዘ ፡ እግዚአ ብሔር ፡ ጊዜ ፡ ፫ሰዓት ፡ በዕለተ[9] ፡ ረቡዕ ። ወአሜሃ ፡ ሠ ራዊቱ ፡ ተዘርዉ ፡ ከመ ፡ ጠሲ ፡ ወ(fol. 23)ሐመደ ፡ እ ቶን ፡ ወቦ ፡ እለ ፡ ጕዩ ፡ እስከ ፡ አትበራ ፡ ምስለ ፡ ብእ ሲቱ ፡ ድል ፡ ወምበራ ፡ እምብዙኃ ፡ ፍርሀት ። ወቦ ፡ እ ለ ፡ ገብኡ ፡ ሐብለ ፡ ዓሲሮሙ ፡ ውስተ ፡ ክሳደ·ሙ[10] ፡ ኃ ዲጎሙ ፡ ሰይፈ ፡ ወፈረሰ ። ወቦ ፡ እለ ፡ ቀተልዎሙ ፡ ለ

---

1. G ወበነፍጥ ፡ manque.
2. B ተጋደልክዎሙ ፡
3. G እር ፡
4. Manque dans B.
5. B ወለዲተ ፡ አምላክ ፡ ; G ወበጸሎታ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ተመጠዎ ፡ ወፅአፍ ንጂያዊ ፡ ቀተሎ ፡ ወመተረ ፡ እዝኖ ፡ ወአምቅድመ ፡ ይብጻ ሕ ፡ ዓቀበ ፡ ዘንተራ ፡ ሞተ ፡ በፈቃዱ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ጊዜ ፡ ፫ሰዓት ፡ ወዕለቱኒ ፡ ረ ቡዕ ፡ ወድኅረዙ ፡ ፅኢትዮጵ ያዊ ፡ መተረ ፡ ክሣዶ ፡ ወወክ ሐ ፡ ቅድመ ፡ ንጉሥ ፡ እንዘ ፡ ይብል ፡ አነ ፡ ቀተልክዎ ፡ ወ ወሀበ ፡ ንጉሥ ፡ ኵሎ ፡ ሥርጋ ዊ ። ወሶበ ፡ ኀጥኣ ፡ ለእዝኑ ፡ ይቤ ፡ ንጉሥ ፡ አይቲ ፡ እዝ ኑ ፡ ወአምጽአ ፡ ገዙ ፡ አፍ ርንጂያዊ ፡ እዝኖ ፡ ወአዘዘ ፡ ከመ ፡ የሀቦ ፡ ገዙ ፡ ሐሳዊ ፡ ኢትዮጵያዊ ፡ ኵሎ ፡ ሥርጋ ዊሁ ፡ ለአፍጂያዊ ፡ ወዓዲ ፡ አዘዘ ፡ ከመ ፡ ኵሎሙ ፡ ሰብ አ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ያክብርዎ ፡ ወይትኑሥኡ ፡ ሎቱ ፡ እመኒ ፡ በትዕይንት ፡ ወእመኒ ፡ በም ሥያጥ ፡ ወበኵሉ ፡ መካን ፡ ዘ ይረክቡዎ ። ወሠራዊተ ፡ ግራ ኝሰ ፡ ተዘርዉ ፡

6. B ለግራኝ ፡
7. C ይብፃሕ ፡
8. Ces trois mots manquent dans B.
9. B ወዕለቱ ፡
10. B ዓሢሮሙ ፡ ኃብለ ፡ በ ክሣዶሙ ፡

አለ ፡ ነበሩ ፡ በአይራ[1] ፡ ለኢዮራምኒ ፡ ቀተልዎ ፡ እምድ ኅረ ፡ ገብአ ፡ ከመ ፡ ኢይትረሳዕ ፡ በቅለ ፡ ሽኤል[2] ፡ አ ሚሃ ፡ ኮኑ ፡ ትስብእት ፡ ወፋሲካ ፡ በአሐቲ ፡ ዕለት[3] ። ሞ ቱሰ ፡ ለግራኝ ፡ ከነ ፡ እምአመ ፡ ነግሠ ፡ ንጉሥ ፡ አጽናፍ ፡ ሰገድ ፡ በዚዓመት ፡ ወበኂአውራኅ ፡ ዘእንበለ ፡ ፫ዕለታት[4] ። ወእምድኅረ ፡ ሞተ ፡ ግራኝ ፡ በዚዓመት ፡ ቀተሎ ፡ ለአባስ ፡ ለአናርንጅኒ ፡ ሠርያሙ ፡ ጎበ ፡ ብዙኃት ፡ አህጉር[5] ፡ በእ ንተ ፡ ኪዳናሙ ፡ [6]ወመሐላሆሙ ፡ አመ ፡ ወፀኡ ፡ እምድረ ፡ ሮም[6] ። ወበእንተ ፡ ሃይማኖትሰ ፡ ዘዚአሆሙ ፡ ኮነ ፡ ዓቢይ ፡ ሁከት ፡ ወብዙኅ ፡ ጋዕዝ ፡ ወኮነ ፡ ተቃሕዎ[7] ፡ ወተዋሥኦ ፡ ምስሌ ፡ ሊቃውንት ፡ ወምስለ ፡ አለ ፡ አባ ፡ ገዝራ[8] ፡ ወ ቆምስለ ፡ ኑሎሙ ፡ መነኮሳት ። ልበ ፡ ንጉሥሰ[9] ፡ አፍቀረ ፡ ሃይማኖቶሙ ፡ ለአናርንጅ ፡ ወሢሞ ፡ ለእንድርያስ[10] ፡ በት ረ ፡ ያርክ ፡ ባሕቱ ፡ ፈርሀ ፡ ከመ ፡ ኢያምጽኡ ፡ በቱ ፡ ሕዝበ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ሁከተ ፡ ላዕለ ፡ መንግሥቱ ፡ ከመ ፡ ዘመነ ፡ ግራኝ ፡ ወእምድኅረዝ ፡ ቆመ[11] ፡ በሃይማኖተ ፡ እ ስክንድርያ[12] ። ወበእንተዝ ፡ ኅዘኑ ፡ ብዙኃን[13] ፡ አፍርንጅ ።

---

1. B በደራ ። ለዮራምኒ ፡
2. B እስራኤል ፡
3. B ወትንሣኤ ፡ በ፩ዕለት ፡ ወሞተ ፡
4. B ወ፫አውራኅ ፡ ወበ፫ወ ፬ዕለታት ፡
5. B ለአህጉር ፡ ብዙኅ ፡ ; G ውስተ ፡ ብዙኅ ፡ አህጉራት ፡
6-6. Cette phrase manque dans B; G ኪዳናሙ ፡ ዘአምጽአ ሙ ፡ እምብሔሮሙ ፡ ወበእ ንተ ፡ ዘከነ ፡ ዓቢይ ፡ መሐላ ፡ ማዕከለ ፡ አጽናፍ ፡ ሰገድ ፡ ወ ማዕከለ ፡ ንጉሥ ፡ አፍርንጅ ፡ ከመ ፡ የሀቦ ፡ ሣልስተ ፡ እዴ ሃ ፡ ለኢትዮጵያ ። ወተጋዕዙ ፡ አፍርጅ ፡ (*sic*) ምስለ ፡ አለ ፡ አ ባ ፡ ገዝራ ፡ ወምስለ ፡ ሊቃው ንት ፡ ወአባ ፡ ጳውሎስ ።
7. B ሃይማኖቶሙሰ ፡ ኮነ ፡ ሁከት ፡ ወቢይ ፡ ; B et C ወተ ቀሐጢ ፡
8. B ወአባ ፡ ጳውሎስ ፡
9. B ወአልበ ፡ ንጉሥሰ ፡ ; G et C ወልበ ፡
10. G ለእንድርያስ ፡ ሮማዊ ፡
11. B ወቆመ ፡
12. Les mots ሁከተ ፡ ..... እስ ክንድርያ ፡ manquent dans G.
13. G ጥቂ ፡ ኅዘኑ ፡

ወእምአመ[1] ፡ ነግሠ ፡ በሺዓመት ፡ ወበ፫ ፡ አውራኃ[2] ፡ ሖረ ፡ ንጉሥ ፡ አጽናፍ ፡ ሰገድ ፡ ብሔረ ፡ አደል[3] ። ወእምዝ ፡ በ፲ወ፫ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ጸልመ ፡ ፀሐይ[4] ፡ ወሞተ ፡ አዛር ፡ ግርመ ። ወእምዝ ፡ በ፲ወ፯ዓመት[4] ፡ ሞተ ፡ አቤተኩን ፡ ያዕቆብ ፡ እኑሁ ። ወበ፲ወ፰ዓመት ፡ ሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ ወለተ[5] ፡ ቅዱሳን ፡ እኅቱ ፡ እሞሙ ፡ ለዊዛዝር ፡ ዘሰቀልት ። ወእምዝ ፡ በ፲ወ፱ዓመተ[6] ፡ መንግሥቱ ፡ መጽአ ፡ አስላም ፡ ዘስሙ ፡ ኑር ፡ እምአደል[7] ፡ [En marge : ምክንያተ ፡ ምጽአቱ ፡ ለኑር ፡ ሰበ ፡ ወድቀ ፡ ግራኝ ፡ ብእሲሃ ፡ ጉየት ፡ ድል ፡ ወም[በ]ራ[8] ፡ ውእቱኒ ፡ ኑር ፡ አምሠጠ ፡ ምስሌሃ ፡ ወበጺሖሙ ፡ አደል[9] ፡ አፍቀረ ፡ ኑር ፡ ያውስባ[10] ፡ ይእቲኒ ፡ ትቤሎ[11] ፡ ሑር ፡ ቅትሎ ፡ ለዝ ፡ ንጉሥ ፡ ክርስቲያን ፡ ቀታሌ ፡ ምትየ ፡ እመ ፡ ትፈቅድ ፡ አውስቦትየ ፡ በእንተዝ ፡ መጽአ ፡ ኑር ።] ወሰበ ፡ ሰምዓ ፡ ንጉሥ ፡ ምጽአተ ፡ ኑር ፡ አስተጋብአ ፡ ሠራዊቶ[12] ፡ ወሖረ ፡ ይፃባዕ[13] ፡ ወእንዘ ፡ ሀለዉ ፡ ይትረአዩ ፡ ገ

---

1. B እምድኅረ ፡ ; G እምአመ ፡ ሞተ ፡ አባስ ፡ በ፯አመት ፡ ወ፫አው ። ፡

2. B ወ፰አውራኃ ፡

3. G አዳል ፡ et በ፱አመት ፡

4-4. B ወእምዝ ፡ በ፲ወ፯ ፡ ፀልመ ፡ ፀሐይ ፡ ..... አቤተሁን ፡ ; G በ፫አመት ፡

5. B ሞተ ፡ ዊዘር ፡ ውስተ ፡ ; G ወእምዝ ፡ በ፱አመት ፡ ሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ ወለተ ፡ ቅዱሳን ፡ . La fin de la phrase manque. C ወሞቱ ፡ ዊዘሮ ፡

6. G በ፱አመት ፡

7. B ajoute ውእቱኬ ፡ ወልደ ፡ እኅቱ ፡ ለግራኝ ፡ ; G አምን ፡ አዳል ፡ et le passage placé entre crochets manque.

8. B ምክንያተ ፡ ምጽአቱ ፡ ሰ ፡ ተጠሀለ ፡ አስመ ፡ ሰበ ፡ ጉየት ፡ ድል ፡ ወምበራ ፡ በሰለተ ፡ ወድቀ ፡ ግራኝ ፡ ብእሲሃ ፡

9. B ውስተ ፡ ሀገሮሙ ፡ አደል ፡

10. B ያውስባ ፡ ለድል ፡ ወምበራ ፡ እስመ ፡ ዝንቱ ፡ ልማደሙ ፡ ለአስላሞች ፡

11. B ትቤሎ ፡ እመሰ ፡ ፈቀድከ ፡ አውስቦትየ ፡

12. G ሠራዊተ ፡

13. B ምስለ ፡ ኑር ፡ ; G ከመ ፡ ይጽብዖ ፡

፩ ፡ በገጽ ፡ በጽሑ ፡ መነኰሳት ፡ ኅበ ፡ ንጉሥ[1] ፡ እለ ፡ ይ
ሰመዩ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡ ዘ (fol. 24) ደብረ[2] ፡ ሊባኖስ ፡ ወው
እቱ ፡ ዘደረሰ ፡ መልክአ ፡ አቡነ ፡ ተክለ ፡ ሃይማኖት ። ወአባ ፡ መቃርስ[3] ፡ ወካልኣን ፡ መነኰሳት ፡ ብዙኃን[4] ፡ ወ
ይቤልዎ ፡ ለንጉሥ ፡ ኀረይ ፡ እመንግሥተ ፡ ምድር ፡ ወእ
መንግሥተ ፡ ሰማያት[5] ፡ እመሰ ፡ ኃደርከ ፡ ይእዜ ፡ ትመ
ውዕ[6] ፡ ወለእመ ፡ ኢኀደርከ ፡ ይእዜ[7] ፡ ትመውት ፡ ወት
በውእ ፡ ውስተ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ። ወይቤሎሙ ፡ ን
ጉሥ ፡ አንሰ ፡ ይኄይሰኒ ፡ ሶበ ፡ እመውት ፡ በእንተ ፡ መ
ንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ (†) ወገብረ ፡ ፀብዓ ፡ በይእቲ ፡ ዕለ
ት[8] ፡ ወሞተ ፡ በ፲ወ፩ ፡ ዓመተ ፡ መንግሥቱ ፡ ወከነ ፡ ሰ
ማዕተ ፡ ወሞቱ ፡ ብዙኃን ፡ መነኰሳት ፡ ምስሌሁ ፡ ወበኡ ፡
ውስተ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ በከመ ፡ ባህሎሙ ፡ ለማ
እምራን ፡ ኢትዮጵያ ።

(En marge sont les trois notes suivantes assez mal écrites. Les deux premières doivent s'intercaler entre les mots ሰማያት ፡ et ወገብረ ፡ (†); la troisième se place à la fin de la chronique.)

1. አማኅፀንዎ ፡ መኳንንት ፡ ወይቤልዎ ፡ ነዓል ፡ ፋሲ
ካ ፡ በመብልዕ ፡ ወስቲ ፡ ወይቤሎሙ ፡ ኢይውኦል ፡ ፋሲ
ካ ፡ በሊዕየ ፡ እኩስሕ ፡ ወሰቲይየ ፡ እሰይን ፡ ዕወዕልሰ ፡
ኅበ ፡ አልቦ ፡ ኩስሕ ።

---

1. B ንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ አባ ፡ ዮሐንስ ፡

2. B መምህረ ፡ ደብረ ፡. La fin de la phrase après ደብረ ፡ manque dans G.

3. G መቃርስ ፡ ዘደብረ ፡ ማርያም ፡

4. G ብዙኃን ፡ መንፈሳውያን ፡ ኀሩያን ፡ እለ ፡ መጠዉ ፡ ኀቡሰሙ ፡ በእንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወያቤልዎ ፡

5. C ሰማይ ፡

6. G ትመውዕ ፡ ዐረክ ፡ ወእመሰ ፡ ኢ" ፡

7. G ይእዜ ፡ manque.

8. La chronique se termine ainsi dans G : ወሞተ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ምስለ ፡ ብዙኃን ፡ መነኰሳት ፡ ወበአ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡

2. ካዕበ ፡ ሀለወቶ ፡ ለንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ዕቅብት ፡ ዘነሥአ ፡ እምቀሲስ ፡ ወያፈቅራ ፡ በእንተ ፡ ስነ ፡ ገሀዳ (?) ፡ ወይእቲ ፡ ትቤሎ ፡ ኢትሙት ፡ ብየ ፡ በፍቅርየ ፡ አማኅፀ ንኩክ ፡ ወይቤላ ፡ በእንተ ፡ መኑ ፡ እመውት ፡ አኮኑ ፡ በ እንቲአኪ ፡ እመውት ፡ እስመ ፡ ኢያንጽሖ ፡ ለጊጋይየ ፡ እ ንበለ ፡ ደምየ ፡ እስመ ፡ ነሣእኩ ፡ ኪያኪ ፡ ብእሲተ ፡ ቀ ሲስ ፡ በኅይል ።

3. ለርእሱሰ ፡ ኑር ፡ ዓላዊ ፡ መተራ ፡ ወወሰዳ ፡ ምድ ረ ፡ አደል ፡ እንዘ ፡ ይትመየጥ ፡ ብሔሮ ፡ ወእንበራ ፡ ዲ በ ፡ ጸቴኑ ፡ ወበእንተዝ ፡ ተርፈ ፡ ዝናም ፡ ውስተ ፡ ም ድረ ፡ አደል ፡ ከመ ፡ ምግበ ፡ ኤልያስ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ አግብአዋ ፡ ለይእቲ ፡ ርእስ ፡ ኀበ ፡ ሥጋሃ ፡ አሜሃ ፡ ዘ ንመ ፡ በአደል ፡ ዝናም ።

Le ms. 142 donne plus de détails dans les passages correspondants à ces trois notes :

1. B ወበውእቱ ፡ ዕለት ፡ ዘውእቱ ፡ አመ ፡ ሿወሺለመ ጋቢት ፡ ዕለተ ፡ ስቅለቱ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶ ስ ፡ አስተ[ብ]ቍዕዎ ፡ መኳንንቲሁ ፡ ለንጉሥ ፡ ገላውዴዎ ስ ፡ ወያቤልዎ ፡ አማኅፅናከ ፡ አእግዚእነ ፡ ከመ ፡ ተዓል ፡ ለነ ፡ ዘንተ ፡ ፋሲካ ፡ ወንትፈሣሕ ፡ ምስሌከ ፡ በመብልዕ ፡ ውእቱ ። ወያቤሎሙ ፡ አንሰ ፡ ኢያውዕል ፡ ወኢይፈእዮ ፡ ለዝ ፡ ፋሲካ ፡ ዘበቱ ፡ በዲዕየ ፡ እኩስሕ ፡ ወሰቲይየ ፡ እ ሰይን ። ጸአሙ ፡ እውዕል ፡ ውስተ ፡ ፋሲካ ፡ ስማያዊ ፡ ዘአልቦቱ ፡ ኵስሕ ፡ ወኢስንት ፡ መእትፈሣሕ ፡ በሀየ ፡ ም ስለ ፡ እግዚእየ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ።

2. B ወካዕበ ፡ ሀለወቶ ፡ ለንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ አሐ ቲ ፡ ዕቅብት ፡ ዘያፈቅራ ፡ ፈድፋደ ፡ በእንተ ፡ ሥነ ፡ አር አያሃ ። ወለይእቲ ፡ ነሥአ ፡ ቀዳሚ ፡ እምነ ፡ ምታ ፡ ቀሲ ስ ፡ በኅይል ፡ ወአስተብቍዓቶ ፡ ይእቲኒ ፡ ወትቤሎ ፡ አእ ግዚእየ ፡ ኢትመት ፡ ብየ ፡ አማኅፀንኩክ ፡ በፍቅረ ፡ ዚ

አየ ። ወይቤላ ፡ ንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ለብእሲቶ[1] ፡ በእን ተ ፡ መኑ ፡ ዘእመውት ፡ ይመስለኪ ፡ አኮኑ ፡ በእንቲአኪ ፡ እመውት ፡ እስመ ፡ ኢያነጽሕ[2] ፡ ምንትኒ ፡ ለርስሐተ ፡ ኃ ጢአትየ ፡ እንበለ ፡ ደምየ ፡ እስመ ፡ ነሠአኩ ፡ ኪየኪ ፡ ብ እሲተ ፡ ቀሲስ ። ወዘንተ ፡ ብሂሎ ፡ ቦአ ፡ ምእከለ ፡ ፀብ ዕ ፡ ወረገዛዎ ፡ ተንብላት ፡ በብዙኅ ፡ ኑናት ።

3. B ወመተሩ ፡ ርእሶ ፡ ወወሰድዎ ፡ ውስተ ፡ አደል ፡ ወሰቀልዎ ፡ ዲበ ፡ ዕፅ ፡ ወኢዘንመ ፡ ዝናም ፡ ፫ዓመተ ። ወእምድኅረዝ ፡ ወሰድዎ ፡ ነጋድያን ፡ ለውእቱ ፡ ርእሱ ፡ ምቱር ፡ ወአብጽሕዎ ፡ ሀገረ ፡ አንጸኪያ[3] ፡ ወተቀብረ ፡ ው ስተ ፡ መቃብሪሁ ፡ ለቅዱስ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ሰማዕት ፡ ወ ቢያ ። ወዘተርፈሰ ፡ ሥጊሁ[4] ፡ ሀሎ ፡ እስከ ፡ ይእዜ ፡ በ ተድባበ ፡ ማርያም ። ንግበዕ ፡ ኅብ ፡ ነገርን ፡ ወበዕለተ ፡ ሞተ ፡ ንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ሞቱ ፡ ብዙኃን ፡ መነኮሳ ት ፡ ውእቱኒ ፡ እጨጌ ፡ ዮሐንስ ፡ ሞተ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ፡ ወእምሊቃውንትኒ ፡ ዓቂቤ ፡ ሰዓት ፡ ወቂስ ፡ ሐኔ ፡ ሞቱ ፡ ምስሌሁ ፡ ወቦኡ ፡ ውስተ ፡ መንግሥተ ፡ ሰማያት ፡ በክ መ ፡ ባሕሎሙ ፡ ለማእምራን ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወበመዋዕሊሁ ፡ ለዝንቱ ፡ ንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ ተንሥኡ ፡ አዛጋዖ ፡ ጌ ራ ፡ ወአዛጋዖ ፡ ራጉኤል ፡ ካህናት ፡ ማእምራን ፡ ዜማ ፡ ወወጠኑ ፡ አውጽአ ፡ ምልክት ፡ ዘድጓ ። ወሠርዖሙ ፡ ካህ ናተ ፡ በተድባበ ፡ ማርያም ፡ ዘሐነፃ ፡ ለሊሁ ። ወነዕበ ፡ ሐነፀ ፡ ውእቱ ፡ ንጉሥ ፡ ገላውዴዎስ ፡ መቅደሰ ፡ በስመ ፡ ቅዱስ ፡ ገላውዴዎስ ፡ በምድረ ፡ ጻብር ፡ ወሰመያ ፡ መካ ነ ፡ ሰማዕት[5] ።

J. Perruchon.

(*A suivre.*)

---

1. C paraît avoir la même disposition que B. Voici les quelques variantes se rapportant à ces trois passages : አብእሲቶ ፡

2. C ኢያነጽሖ ፡

3. C አንጸኪያ ፡

4. C ሥጋሁ ፡

5. C ገላውዴዎስ ፡ መካነ ፡ ሰማዕት ፡ በምድረ ፡ ጻብር ፡

Communication faite à la Société asiatique

LE 10 NOVEMBRE 1893.

I

LE TERME HÉTÉEN שאה.

Le terme שאה qui désigne le blé dans l'inscription hétéenne de Panammou I[er] a été rapproché avec raison par M. Sachau du mot assyrien *šeum*, qui a la même signification. Cette coïncidence est d'une grande importance pour la question relative à l'origine de l'idéographie assyro-babylonienne. Dans ce système l'idéogramme du grain ou du blé se lit *še* et se présente ainsi comme étant dérivé de *šeum*. Pour sauver leur théorie de l'origine étrangère de l'écriture cunéiforme, les sumérisles ou accadistes prétendent que les Sémites babyloniens ont emprunté ce mot à leurs voisins allophyles. Cette affirmation disparaît maintenant devant la forme hétéenne שאה, dont le sémitisme est attesté en même temps par l'*aleph* radical, qui est exclusivement sémitique, et par la désinence du genre féminin qui n'affecte jamais les mots étrangers. Par un hasard des plus heureux, le signe 𒐏 *še*, réduit de la forme archaïque qui représentait un épi de blé, n'a que cette seule lecture, de sorte que les partisans du sumérisme n'ont pas dans ce cas spécial la ressource — très commode et dont ils abusent si souvent dans des cas analogues — d'affirmer que le mot sumérien se prononçait autrement que son équivalent sémitique. Le signe pour grain, 𒐏, a donc été inventé par un scribe sémitique qui lui a donné la valeur *še* parce que dans sa langue grain ou blé se disait *šeum*.

Comme le malheur, le bonheur n'arrive pas toujours seul, une nouvelle et éclatante confirmation nous vient d'une province bien éloignée du territoire sémitique. M. le professeur Dillmann m'annonce que, dans un travail encore inédit sur les plantes récemment collectionnées en Abyssinie, figure le mot ሰዓዳ *saâ* avec le sens d'avoine cultivée. Ce mot est dérivé d'un

sémitisme indubitable et, comme il n'existe ni en hébreu, ni en arabe, ni en araméen, il doit remonter à l'époque antérieure à la séparation des peuples sémitiques.

II

En parcourant rapidement les textes dont se compose le second fascicule araméen du *Corpus inscriptionum semiticarum* qui a récemment paru, je m'étais fait une idée imparfaite de sa valeur. Je me disais : Il n'y a rien de nouveau à apprendre de ces inscriptions qui ont été déjà publiées et commentées par des savants aussi compétents que MM. de Vogüé, Euting, Noldeke et d'autres encore. Un examen plus attentif m'a obligé, à ma grande satisfaction, non seulement à rectifier ma première impression, mais à admirer le soin consciencieux et la science aussi solide que précise qui ont présidé à l'édition correcte des textes et à la composition du commentaire. De très importantes améliorations de transcription ont été tacitement introduites presque à chaque page et chaque changement intervenu dans l'interprétation des mots ou des phrases est motivé avec une clarté parfaite. Le caractère si hautement scientifique de cette œuvre m'encourage à vous présenter quelques observations que j'ai notées au courant de ma lecture et qui se rapportent soit à certaines interprétations, soit à des noms propres nouveaux qui ne manquent pas d'intérêt.

1. — אל ימי.

Le commencement du n° 235 porte : *Commemorati sint 'Abdobodath et 'Iruba (?) et Tamus et Śaritah, filii eorum, in diebus Maliku et 'Ammun strategorum.* La date par des stratèges m'avait quelque peu étonné ; puis, la traduction des mots אל ימי de la transcription hébraïque par *in diebus* m'a aussi paru insolite, car il faudrait בימי. En parcourant la transcription en caractères nabatéens qui précède, j'y ai trouvé le mot עלימי avec ע au lieu de א. Cette orthographe est certainement la vraie ; il faut donc traduire : « Serviteurs de Malikou et d'Ammian, stratèges. »

2. — אלה קציו.

Dans mes écrits antérieurs, j'ai traduit ces mots par « le dieu Qoṣayu » en voyant dans *Qoṣayu* le dieu iduméen que Joseph appelle Κοζέ, mais la comparaison avec אלה רבאל, qui ne peut signifier que « le dieu de Rab'él » (Euting) oblige à rendre de même אלה קציו, « le dieu de Qoṣayu », ainsi que l'ont fait les auteurs du *Corpus*. *Qoṣayu* ou *Qaṣiu* était donc un chef notable. Une considération analogue me donne à penser que les noms comme עבראלנא et אמהאלנא ne doivent pas se traduire par *servus dei Gê*, *serva dei Gê*, ainsi que je le croyais autrefois (p. 184), mais *servus gentis Gê* et *serva gentis Gê*; le mot אל doit se transcrire *al* (= ar. ٱل), conformément au grec Ἀεδαλγου et Ἀμαβαλτη (Euting, Nöldeke) et non *el* comme il a été transcrit dans le *Corpus* sur mon initiative.

3. — לאלה אלהתהם די בצלחד.

Par contre, je pense encore pouvoir maintenir mon ancienne traduction des mots précédents qui figurent dans les lignes 1 et 2 du numéro 182 ainsi traduites : *Hoc est templum, quod erexit Ruḥu, filius Maliku, filii Aklabu, filii Ruḥu,* ת Allat « eorum dea, quae in Ṣalḥad ». Le commentaire ajoute : « Nec audiendus est Halévy, qui interpretatur « qui sunt in Ṣalḥad », pronomen relativum ad suffixum הם ultimi vocabuli lineæ superioris referens » (cf. Euting, *Nabat. Inschr.*, p. 62). Le passage auquel il est fait allusion se trouve dans le n° 218 (p. 256), où on lit לאעזא די בבצרא אלה רבאל, « à A'ra (non *A'dâ* ; cf. sab. אעזר) qui est à Boṣra, dieu de Rab'el », mais ce passage prouve le contraire de ce qu'on voudrait en tirer, puisque dans le sens admis par le *Corpus* il y aurait לאלה די בצלחד אלהתהם. De plus, le suffixe se rapportant en premier lieu à Ruḥu, il faudrait אלהתה ואלהת ביתה, et cela d'autant plus nécessairement que Ruḥu est le sujet du membre de phrase suivant ודי נצב. Je persiste donc à croire que le passage en discussion signifie « à Allat, la déesse de ceux qui sont à Ṣalḥad », c'est-à-dire : « des habitants (nabatéens?) de Ṣalḥad ». J'ajoute que le relatif ודי ne me semble pas se rapporter à la déesse : « et quam collocavit », car, dans ce cas, la con-

jonction ו serait de trop, mais est parallèle à די בנה de la première ligne et se rapporte à ביתא : « Ceci est le temple qu'a construit Ruḫu, fils de Malku . . et qu'a érigé Ruḫu, fils de Qoṣayu, l'oncle (ou avec) le Ruḫu qui précède. » La construction en gros a été exécutée par le premier Ruḫu; le second de ce nom l'a achevée (ou y a contribué) par des additions nécessaires, comme la pose des portes, comp. הציב דלתיה (Josué, vi, 26; I Rois, xvii, 34).

4. — וישתי.

Ce nom de femme, lu autrefois וישוה, et corrigé en וישתי d'après les lignes 4 et 6, où la lecture est très distincte (n° 205, p. 236), est un des plus remarquables de l'onomastique nabatéenne. Il répond au nom de la reine perse, mentionnée dans le livre d'Esther (I, 11, 12, 15, 16, 17, 19; II, 1). D'habitude, on explique וישתי par le perse *vahista* « très agréable », mais l'orthographe מתרוהשת = *Mithravahist*, que l'on rencontre dans un papyrus araméen (n° 144, p. 148-149), montre bien que le ה se conservait alors comme il s'est conservé jusqu'aujourd'hui dans le persan اردبهشت, *ardabehist*. Notre inscription rend probable que וישתי, nom et personne, appartient aux tribus araméennes de la Nabatène. Ceci admis, on pourrait se demander si la reine Vašti n'était pas la parente du célèbre ministre antijuif Haman, comme c'était le cas d'Esther et de Mardochée qui les ont supplantés dans la faveur de Xerxès. Nous aurions ainsi la confirmation de l'opinion courante qui, s'appuyant sur le titre הָאֲגָגִי « l'Agagéen » (Esther, III, 1 *passim*) regarde Haman comme un descendant du roi amalécite Agag (Samuel, xv, 8; Nombres, xxiv, 7); l'auteur semblerait donc indiquer que l'ancienne haine entre Amalec et Israël s'est transplantée dans le pays d'exil. En considération de la disparition assez ancienne des Amalécites, on pourrait supposer que, sous l'épithète méprisante d'Amalécite, l'auteur du livre d'Esther aurait eu en vue de soulever le peuple contre le fondateur de la dynastie iduméenne, Antipater, tendant à se faire nommer prince de la Judée. Je crois avec beaucoup d'exégètes que le livre d'Esther n'est pas antérieur à l'époque machabéenne; Mardochée est absent de la liste panégyrique de Jésus, fils de

Sirach. Bien entendu, ces dernières considérations ne sont que de simples hypothèses qui ont besoin d'être confirmées par des découvertes ultérieures.

5. — אדרמו.

Permettez-moi, finalement, de vous faire voir, par un exemple très remarquable, combien une certaine branche d'épigraphie peut jeter un jour inattendu sur une autre branche très différente. Dans le cas spécial dont il s'agit, c'est l'épigraphie libyque qui est la bénéficiaire. Le *Journal asiatique* a accueilli dans ses colonnes les discussions relatives à la question de savoir si le signe néo-libyque ⵏ, lorsque l'écriture se dirige de bas en haut, marquait un א, comme je l'ai établi dès le début de mes études berbères, ou bien un *n*, comme le croyait M. Letourneux sur la foi des transcriptions néo-puniques qui rendent le libyque par בן, par יעסכהן, etc. M. Ph. Berger, se ralliant à l'opinion de M. Letourneux, attribue à ce signe la valeur *n* dans son tableau comparatif des alphabets sémitiques du sud (*Hist. de l'écriture*, p. 323; cf. p. 329). L'inscription araméenne de Dmêr (n° 161) leur donne définitivement tort. En effet, cette inscription offre deux fois le nom אדרמו, que M. Sachau a déjà rapproché de l'arabe أَدْرَمُ « edentulus »; or, les textes libyques présentent souvent un nom écrit , voire que j'ai rendu par אדרמו, *Adramou*, *Ādramou* et M. Letourneux par *Nedramou*, *Nenedramou*. Ma transcription donne un nom qui a existé de fait chez les légionnaires nabatéens établis en Numidie, dont j'ai signalé d'autres traces dans l'épigraphie libyque, tandis que le nom dégagé par mes contradicteurs ne se trouve nulle part et n'est susceptible d'aucune interprétation raisonnable. La valeur du signe ⵏ en néo-libyque équivaut donc à celle de l'aleph sémitique et désigne la voyelle *a* comme dans l'alphabet grec.

J. Halevy.

Notes cappadociennes.

L'inconnu a un singulier attrait; je croyais ne plus revenir à l'idiome non sémitique de ces mystérieux hiéroglyphes cappadociens qui ont fait l'objet de mon étude préliminaire de l'année passée[1]; deux indications, qui me parviennent de la part de MM. Salomon Reinach et Thomas Tyler, y attirent de de nouveau mon attention. Comme il me paraît y avoir un certain intérêt pour les recherches ultérieures, je crois utile de les signaler aux lecteurs de cette Revue.

I

Les Noms de nombres cappadociens.

La *Chronique d'Orient*, cet excellent répertoire annuel de toutes les découvertes épigraphiques et historiques dans le domaine de l'hellénisme et de l'Asie antérieure, que nous devons à la plume aussi élégante qu'érudite de M. S. Reinach, le savant conservateur du musée de Saint-Germain, donne à la page 38 de son tirage à part du deuxième semestre de 1892 la note suivante : « Au milieu de l'Asie Mineure, dans la région des habitations troglodytiques de la Cappadoce, s'est conservé un dialecte grec qui paraît renfermer beaucoup d'éléments cappadociens (M. Tomaschek s'appuie sur les travaux de M. Carolidès); les noms de nombres tels que *lingir* (6), *tatli* (7), *matli* (8), isolés comme ceux de l'étrusque, seraient cappadociens. » Cette donnée m'ayant frappé par une raison que je ferai connaître plus loin, je me suis adressé à M. S. Reinach pour en avoir une plus ample information. M. Reinach a eu la bonté d'y ajouter les renseignements précis que voici :

« La conférence de Tomaschek est dans les *Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, Sitzungsbericht* 1892, p. 1-4.

« Gerade mitten in Kleinasien, westlich vom Agreus und nördlich vom Taurus, sowie im Gebiete von Faraš südlich vom Antitaurus, hat sich bei den dortigen Griechen eine Mundart erhalten, welche überaus viele alt-kappadokische

1. Voir les fascicules de janvier et avril 1893, p. 55-62 et 126-137.

Sprachbestandtheile zu erhalten scheint (Vergleich Καρολίδης, *Γλωσσάριον συμπεπτικὸν Ἑλληνοκαππαδοκικῶν λέξεων*. Smyrna, 1885). Ich begnüge mich mit dem Hinweise auf die staunenswerte Thatsache, dass sich in diesem Dialecte noch einige Zahlwörter erhalten haben die dem uralten kleinasiatischen Sprachelemente eigen waren, nämlich « sechs » *lingir*, « sieben » *tatli* oder *tutli*, « acht » *matli* oder *mutli*, « neun » *denjar* oder *tsankar*. Die genannten Zahlausdrücke finden in keiner Sprache der Erde einen Anhalt oder eine Vergleichung. »

J'avoue que de prime abord ces noms de nombres m'avaient inspiré bien des doutes à cause de l'esprit peu critique de M. Carolidès. Cependant le fait qu'ils sont usités dans plusieurs établissements grecs de l'Asie Mineure n'exige pas un grand effort de sagacité, et, somme toute, la véracité du rapport de M. Carolidès ne peut être mise en doute. La réalité du fait a d'ailleurs été admise par M. Tomaschek et nous n'avons aucune raison pour penser autrement.

Ces nombres se font reconnaître avec évidence comme des mots composés. Ainsi, *tatli* (7) et *matli* (8) ont en commun l'élément final *li*, et, quand on lui attribue la valeur de 5, ces mots se révèlent comme signifiant l'un $2+5$, l'autre $3+5$. De même, les nombres *lingir* (6) et *denjar* ou plutôt *dengar* à cause de la variante *tsankar*, montrent tous deux l'élément commun *gir*, transformé dans le dernier vocable en *gar* ou *kar*. Je ne crois pas que la légère différence de la voyelle et de la consonne soit d'un grand poids contre leur identité. Cela posé, on doit conclure que *lingir* se compose de *li* (5) suivi d'un *n* euphonique et de *gir* (1) dans le sens additionnel de $5+1$, tandis que dans *dengar* ou *tsankar* (9), l'unité, exprimée par *gar* ou *kar*, doit jouer le rôle d'une soustraction $x-1$, c'est-à-dire, naturellement, $10-1=9$, d'où il résulte, le *n* étant une lettre euphonique, que *de* ou *tsa* exprime le nombre 10.

Par suite de ces considérations analytiques, la numération cappadocienne se révèle à nous comme un système quinaire dont les nombres 6, 7 et 8 sont combinés avec les nombres primitifs 1, 2, 3 et le nombre 5 préfixé ou suffixé. Le nombre 9

se forme au contraire de la dizaine et de l'unité retranchée. Le dernier procédé a son analogie dans le *undeviginti* latin pour 19; le système quinaire, au contraire, ne se trouve, du moins avec une telle pureté, que dans les langues très éloignées.

Voici le tableau des dix premiers nombres cappadociens d'après les restitutions précédentes :

1 *gir*, *gar*, *kar*.
2 *tat*, *tut*.
3 *mat*, *mut*.
4 inconnu.
5 *li*.
6 *lingir* = 5 + 1.
7 *tatli*, *tutli* = 2 + 5.
8 *matli*, *mutli* = 3 + 5.
9 *dengar*, *tsankar* = 10 — 1.
10 *de*, *tsa*.

Comme on voit, les adjectifs numéraux cappadociens ne sont apparentés ni avec ceux des langues sémitiques ni avec ceux des langues aryennes ou du pseudo-sumérien. Nous ajoutons qu'ils diffèrent aussi radicalement des numéraux turco-mongols et de ceux des langues caucasiques. Les affirmations imprudentes de certains hétéologues anglais ou allemands s'évanouissent devant l'évidence. L'énigme de l'écriture cappadocienne reste à résoudre, mais la nature isolée de la langue par rapport aux idiomes vivants de nos jours n'est plus susceptible du moindre doute; l'avenir décidera si l'affinité supposée avec le lycien, le vannique ou le mittanien est fondée ou non.

En terminant, j'indiquerai le fait qui m'avait frappé à la lecture des noms de nombres signalés par M. Tomaschek. Le nom *tat* ou *tut* pour « deux », qui se dégage du nombre composé *tatli* ou *tutli* « sept », m'a rappelé un passage talmudique dans lequel le célèbre Tannâ 'Aqiba dit que, dans la langue du *Kutpi*, *tat* signifie « deux »; or, *Kutpi* est sans nul doute une abréviation de *Kutputuka*, le nom perse de la Cappadoce. C'était, pour moi, une nouvelle raison pour admettre l'exactitude de la donnée de M. Carolidès.

II

Deux Légendes cappadociennes.

Pendant la publication de ma première tentative sur les textes cappadociens, j'ai appris que le Musée Ashmoléen d'Oxford possédait un cylindre et un sceau pourvus l'un d'une légende bilingue, en cappadocien et en babylonien, l'autre en cappadocien seul. Mon savant ami, M. Ad. Neubauer, à qui je me suis adressé pour avoir des renseignements à ce sujet, a eu la complaisance de m'envoyer aussitôt les empreintes de ces petits monuments. Empêché par mes études sémitiques qui absorbent tout mon temps, je les ai mises de côté, après y avoir jeté un regard rapide et distrait, étant décidé à laisser le soin de cette épigraphie à des personnes moins occupées et plus aptes à ces sortes de recherches. L'envoi que M. Th. Tyler vient de me faire de son travail sur ces inscriptions qui a paru dans les *Transactions* du Congrès de Londres m'a déterminé à examiner plus attentivement lesdites légendes; le résultat que j'ai obtenu est bien peu de chose, je crois cependant qu'il mérite d'être signalé.

1. *Le Cylindre d'Indilimma.*

Le champ représente deux figures : un dieu tourné à gauche offrant une fleur à un homme, peut-être un chef, qui tend la

main pour la prendre. Derrière le dieu se trouvent trois lignes en cunéiformes babyloniens ainsi conçues :

In-di-lim ma
tur te-ir-da-mu
nit an-iš-ha-ra
« Indilimma, fils de Terdamu, serviteur du dieu Išhara. »

Ma transcription diffère sur un point de celle de mes devanciers : le nom du père est lu *Sin-irdamu* par M. Pinches, et *Serdamu* par M. Sayce et d'autres; je prends la première lettre pour le signe *te*, qui se distingue de *se* par un trait joint à droite et qui est parfois très réduit. Le nom Terdamu revient très probablement dans le nom de satrape que M. de Luynes a transcrit en caractères hébreux תדנמו, *Tadanmu* et qu'il a assimilé au grec *Datamès;* la lecture exacte serait תרדמו, *Tardamu*, identique au cappadocien *Terdamu* et dont le dernier élément rappelle d'une manière frappante celui du célèbre chef cimmérien, Lygdamis[1].

La légende cappadocienne consiste en une ligne de cinq caractères dont les deux derniers se retrouvent sur un cylindre du Louvre, derrière une divinité montée sur une antilope. M. Sayce considère la première lettre, qui est une tête de chèvre, comme signe de *inda*, et la lettre suivante, deux lignes parallèles fermées et jointes par un gros trait oblique, comme exprimant la valeur *limma;* mais dans ce cas il manquerait un signe pour indiquer le mot « serviteur ». Il faut donc admettre que le mot figuré par les deux dernières lettres n'est pas *Išhara*, mais *limma*, qui forme le second élément du nom du personnage, et de cette façon nous y aurions l'orthographe phonétique *lim-ma*. L'observation que l'ordre de ces deux signes est souvent interverti sur les cylindres cappadociens ne met point obstacle à cette analyse, des inversions semblables se rencontrant aussi dans les monuments babyloniens.

Si ces considérations sont exactes, la valeur respective des deux premiers signes ne sera pas difficile à fixer; la tête de chèvre figurera la syllabe *in*, et la corde doublée et barrée au bout, la syllabe *di;* le tout se lirait donc : in-di-lim-ma.

1. Voyez mon mémoire sur les Cimmériens dans la *Revue des études juives*, 1888, p. 13-41.

J'ajouterai les deux remarques suivantes, l'une est d'ordre graphique, l'autre d'onomastique comparative.

1. Le signe que je suppose être *di*, qui a sur notre cylindre la forme horizontale ⊂⊃, peut strictement être identique au signe ⟦, î, placé verticalement dans les inscriptions ordinaires. Dans ce cas, le signe précédent serait *indi*.

2. Le nom cappadocien *Indilimma* rappelle par son dernier dissyllabe le nom lycien *Tâleima*, qui peut se décomposer en *Tâ-leima*, de même que le nom cappadocien en *Indi-limma*. Il se peut même que *Indilimma* se compose en réalité de trois éléments différents *in* + *di* + *limma*; alors les deux derniers composants *di-limma* pourraient être identiques avec *tâ-leima* tout entier, car, après l'*n*, l'adoucissement de *t* en *d* se constate dans plusieurs langues.

2. *Le Sceau de Bor.*

Ce sceau, également conservé au Musée Ashmoléen d'Oxford, a été acquis à Bor, l'ancienne Tyane, en Cappadoce. Le milieu est occupé par une figure humaine, tournée à droite, ayant les mains levées dans l'attitude d'un juge en voie de

prononcer une décision. Derrière ce personnage se voient cinq caractères cappadociens dans la direction de haut en bas; le second caractère est identique au premier. La même légende se répète à droite de la figure, mais le graveur ayant commencé la légende au-dessous du bras droit, a été obligé, faute d'espace, de placer l'avant-dernier caractère entre les deux bras et de supprimer entièrement le dernier. Il me paraît oiseux d'y chercher une variante syntaxique ou de réfuter les hypothèses qui

ont été émises à ce sujet. La légende intégrale de gauche est la seule qui doit servir de point de départ; celle de droite ne nous apprend qu'une chose, l'habitude d'abréger les noms propres quand on ne voulait pas ou qu'on ne pouvait pas les écrire en toutes lettres.

Arrivons au déchiffrement de la légende principale, celle de gauche, qui est la plus complète. Le premier signe, un cercle divisé par un trait flanqué d'un point de chaque côté, a été pris dans ma première étude pour l'indice de divinité et il n'y a pas de raison pour lui attribuer une autre valeur. Si le caractère suivant est le même comme il en a l'air, le redoublement indiquerait le pluriel, comme c'est le cas des idéogrammes babyloniens, et nous pourrions les traduire par « dieux ».

Les trois signes qui suivent sont considérés jusqu'à présent comme tout à fait isolés et les tentatives faites pour les expliquer n'ont rien d'engageant. Je crois au contraire que le premier est une variante grossière de l'idéogramme de « ville » qui figure sur le sceau de Tarqudimme. Elle se rapproche singulièrement de la forme que prend ce signe sur les inscriptions de Djérabis et de Maraš. Les deux derniers sont encore plus visiblement identiques aux signes 𒌷𒄭 de la première ligne de M. I que j'ai transcrits provisoirement *gaw-go;* sur notre sceau le signe 𒌷 est couché et sa boucle est plus ronde et plus fermée. Le tout serait donc : « Dieux du pays de Gawgo. »

Remarque additionnelle. — La légende du cylindre d'Indilimma me remet en mémoire celle du recueil de Layard que j'ai publiée en 1876 dans le *Journal asiatique*. La figure représente un personnage pseudo-hétéen, c'est-à-dire cappadocien. La légende unique, tracée en cunéiforme, se lit distinctement *a-ya-a-hu-i tur Ya-ri-im-li-im*, « *Aya ahui*, fils de *Yarim-lim* ». Le sémitisme des mots *ahui* « mon ou son frère (אחי ou אחוה) » et *yarim* « il élève (יָרִים) » étant manifeste, j'ai vu en *lim* une contraction phénicienne de אֵלִים « dieux » et j'ai laissé *Aya* sans explication. Le cylindre dont il s'agit nous permet d'y introduire deux améliorations importantes : *Aya* et *Lim* sont, sans aucun doute, le premier le dieu *Iya* dont il a été question dans notre précédente étude, le second,

le dieu *Limma* de ce cylindre. Les noms propres signifient donc respectivement : « *Iya* est mon (ou son) frère » et « *Lim* élève ». Les porteurs de ces noms étaient des Cappadociens sémitisés mais ayant conservé leurs dieux nationaux.

J. Halévy.

L'Inscription minéenne d'Égypte.

Dans le dernier cahier du *Journal asiatique* (novembre-décembre 1893) qui a paru quinze jours après la publication du numéro de janvier de la *Revue sémitique*, M. Hartwig Derenbourg s'occupe de la même inscription minéo-égyptienne que j'ai traduite dans cette Revue, mais sa traduction diffère tellement de la mienne que, sans les mots sémitiques communs, les noms propres et les dates qui n'exigent aucune connaissance particulière de l'épigraphie sabéenne, on se serait cru en présence de deux inscriptions différentes, comme le montrera la comparaison suivante :

J. Halévy.	H. Derenbourg.
1. Cet ex-voto appartient à Zaïdêl, fils de Zaïd, de Thaïran (du nome) de Ouab, qui a livré des essences de myrrhe et de calamus aux temples des dieux de l'Égypte. . .	1. Image et monument de 'Amschafak, fils de Zaid'il, fils de Zaid, de Thibrân, du chef qui a conduit à l'ouest (en Égypte) les Mourrites, de l'administrateur de la communauté yéménite pour le service des temples des dieux de l'Égypte. . .
2. Et Zaïdêl a fait des libéralités . . . . et a envoyé aux prêtres (?) de tous les temples des dieux d'Égypte les présents qui leur sont dus, des vêtements de byssus qu'il a taillés (?) et transportés	2. Et son père a fait un vœu], et Zaid'il s'est dépouillé de ce qu'il possédait. . . et a envoyé en sa faveur de tous les temples des dieux de l'Égypte dont il a imploré le pardon, des étoffes de byssus vers son bateau. Et le fera monter
3. jusqu'à ceux du temple du dieu Othirhaf (= *Osiri-Hapi* = Sérapis) . . . Et Zaïdêl a voué son commerce et ses ex-voto à Othirhaf et aux dieux qui sont avec lui dans son sanctuaire (= καὶ οἱ σὺν αὐτοῖ θεοί, Gol.).	3. son batelier jusqu'à Memphis, résidence du dieu Otharhapi. . . Et Zaid'il a consacré ses richesses et ses revenus à Otharhapi et aux dieux du peuple d'Otharhapi (ou de son peuple) dans son sanctuaire.

Ma traduction repose sur la seule photographie de M. Golénischeff; M. H. Derenbourg a eu d'abord entre les mains un excellent estampage envoyé par M. Bouriant et a pu ensuite comparer la photographie de M. Golénischeff; les renseignements concernant les mots égyptiens lui ont été donnés par M. Maspero.

Si, malgré toutes ces ressources, la traduction de M. H. Derenbourg reste le phénomène le plus bizarre des études sabéennes, la cause en doit être cherchée aussi bien dans sa tournure d'esprit en général, comme dans sa méthode linguistique en particulier, qui est pleine de révélations. C'est le dernier point qui peut être illustré par les détails que voici :

1. Contrairement à la photographie qui commence la partie lisible de la première ligne par כזידאל | פקן, qui se complète naturellement en כזידאל | נ֯פקן | דן, « cet ex-voto appartient à Zaïdêl », M. Derenbourg transcrit זידאל | בן | שפק et complète en זידאל | בן | ש[עמ]פק | ונפס | צור, « image et monument de 'Am]schafak, fils de Zaid'îl, fils de Zaid ». Cette lecture fantaisiste s'appuie, d'après ce que nous dit expressément l'auteur, sur cette considération que « ce nom propre ('Amschafak) figure, ainsi que Zaid'îl et Zaid, dans l'inscription 37 du *Corpus* » (Glaser, 302); il n'a pas vu que l'inscription invoquée n'est ni minéenne ni contemporaine de la nôtre.

2. En méconnaissant le caractère du pronom relatif du ד initial, M. Derenbourg assigne à דוב le sens de « chef », et pour expliquer le manque de l'article, il prétend que ce mot est à l'état construit, nonobstant le relatif du verbe דמערב qui suit immédiatement. Pour légitimer cette construction anormale, il renvoie à plusieurs travaux. Malheureusement, les deux références que j'ai pu contrôler ne disent rien ou rien de certain. Ainsi, à la page 41 de la *Süd-Arabische Chrestomathie* de M. Hommel, il s'agit de l'état construit qui est déterminé par une phrase relative sans pronom relatif (wonach ein im St. const. stehendes Nomen durch einen Relativsatz ohne relative Pronomen determinirt wird); la remarque qu'on lit à ce sujet dans le *Corpus*, 4e partie, p. 129.

est sujette à caution, parce que le mot עום qui semble désigner une espèce de maladie ne doit pas prendre nécessairement l'article défini ; le même texte offre au contraire le membre de phrase רשפחהו | משנדן, « la tablette qu'il lui vouée », où le nom qui précède le relatif est pourvu de l'article.

3. La traduction de דסערב | אמררן, « qui a livré des essences de myrrhe », par « qui a conduit à l'ouest (en Égypte) les Mourrites », c'est-à-dire « les fils de Mourra ibn Zaïd, ibn Malik, etc., une lignée yéménite s'il en fut d'après la tradition des généalogistes arabes », est une vraie trouvaille qui se recommande aux historiens des invasions pacifiques.

4. L'analyse appliquée à קלימתן, « le petit calamus (aromatique) », mérite de faire époque dans les études sémitiques ; M. Derenbourg voit dans ce mot une forme contracte de קיל, « le Caïl ou chef de tribu », et de ימנהן, « le Yémen » ; il le traduit donc par « l'administrateur de la communauté yéménite (!) »

5. La phrase : « Et son père a fait un vœu » est arbitrairement ajoutée au début de la ligne 2 ; on sait déjà que l'existence de 'Amschafak repose sur une fausse lecture.

6. M. Derenbourg laisse Zaïdêl se dépouiller de ce qu'il possédait afin d'envoyer vers le bateau de son père de tous les temples des dieux de l'Égypte dont il a imploré le pardon, des étoffes de byssus. Il ne nous dit pas si ces étoffes étaient destinées à envelopper le mort, à décorer le bateau ou aux deux opérations en même temps.

D'autres mystères non moins insondables sont : la nécessité d'obtenir du byssus de tous les temples, la supposition que les temples égyptiens faisaient le commerce des étoffes de byssus, et finalement la conscience timorée de Zaïdêl qui le pousse à implorer le pardon des dieux égyptiens. Les épitaphes sont ordinairement plus claires.

7. Le mot צאהם est traduit par « son batelier » et expliqué comme un nom de métier de ציה « bateau » qu'il trouve dans בציהם, expression qui signifierait « à son bateau » ; mais le mot hébreu pour « bateau » qu'il rappelle est צי, et non ציה avec un ה pour troisième radicale.

8. Le nom de Memphis est bien en égyptien *mn-nfr* « demeure du dieu bon », d'où l'hébreu נף ou נף, mais כן seul ne saurait suffire; du reste, Memphis ne peut être appelée un temple, אלהן | ביה, il faudrait אלהן | הגר, « la ville du dieu (Sérapis) ».

9. La préposition suffixée עמם, « avec lui » est rendue « son peuple »; cette traduction est la cause du désagréable accident que je crois valoir la peine d'être connu.

J'ai déjà dit que M. Derenbourg a pris connaissance de la notice de M. Golénischeff, qui traduit exactement les mots במחרכתם | עמם | ואלאלה par « et les dieux qui sont avec lui dans son sanctuaire », en comparant la formule grecque *καὶ οἱ σύναοι θεοί*. Or, M. Derenbourg, qui rend ces mots par « et les dieux de son peuple dans son sanctuaire », se demande si l'expression « avec lui » se rapporte à Sérapis ou bien à Zaïdêl. Je cite textuellement : « Les dieux qui sont associés comme participant à la donation sont appelés אלאלה | עמם « les dieux de son peuple », ce qui prête à deux explications. Peut-être cette locution est-elle synonyme de אלאלה | כצר, « les dieux de l'Égypte » (l. 2 et 3), et alors le suffixe se rapporterait, non pas à Zaid'îl, mais à Otharhapi, dont les Égyptiens seraient le peuple comme, dans l'Ancien Testament, Israël est appelé le peuple de Yahwéh; ou bien ce sont des dieux minéens, des *σύναοι θεοί*, au nom desquels 'Amschafak aurait été קליכתן (?) (l. 1). » Évidemment, M. Derenbourg ayant trouvé ces mots grecs chez M. Golénischeff, où ils sont bien en place, avait pensé qu'ils feraient belle figure dans sa phrase; il s'est donc hâté de les y insérer, croyant qu'ils signifiaient « des dieux nationaux ». C'est bien topique.

M. H. Derenbourg a négligé une bonne occasion de se taire; le résultat a été désastreux. J. Halévy.

Remarques additionnelles. — Vers le 15 du mois de février, j'ai reçu de M. D.-H. Müller, de Vienne, une intéressante notice sur l'inscription dont il s'agit ici. Sa traduction concorde avec la mienne dans les grandes lignes; la différence concerne les quelques détails que voici :

Au début de la 1re ligne, M. M. complète d'après la lig. 3 דן | למנן | ו]נפקן : Dies is die Ruhestätte und der Sarkophag, « ceci est le gîte et le sarcophage de Zaid'il ». Ce sens est naturellement conjectural.

M. M. reconnaît comme moi dans ב(ד)וך un nom de lieu; il pense en outre à la lecture דוך, « de Wakk ».

M. M. voit dans קלימהן l'hébreu קְנָמוֹן, l'araméen קונמא = κίνναμον; je maintiens cependant l'idée que קלימת est le pluriel du diminutif de קלם = héb. קָנֶה, « calamus aromatique »; c'est le קנה הטוב, « qui venait de pays lointains » (Jérémie, VI, 20); קלם vient probablement du grec κάλαμος.

Le verbe ויפקר est traduit par « et il mourut » (*und es starb*), en comparant l'arabe فقر, « être pauvre, misérable, malade »; cela semble peu aisé à admettre.

M. M. traduit comme moi המחתם par « leurs présent[s], dons » (*ihre Darreichungen*), mais il rend le verbe כם | ויפננו par « et ils lui ont envoyé » (*und sie schickten ihm*); il faudrait cependant ויפננו au pluriel. Quant au nom המח, je le rapprocherais volontiers de l'éthiopien ተአምኖ, infinitif de la 5e forme de አምነ, « saluer, faire des dons ».

Comme M. D., M. M. est tenté de voir « la barque funéraire » dans le צי de בציהם, mais il n'admet pas cette conjecture dans sa traduction et laisse le mot inexpliqué, de même que les vocables אס[1] du début de la 3e ligne et כן de la même ligne, que j'ai traduit par « ceux qui »; peut-être le | בית | כן אלהן est-il « l'administrateur du temple » et כן un mot égyptien.

J. H.

Notes géographiques (*suite*).

3. — Uśú = Umm-el-'Awamid.

L'identité de la ville maritime phénicienne mentionnée sous le nom de *Uśú* dans les inscriptions assyriennes avec la ruine

1. Une inadvertance a mis dans ma transcription הם · חא (*Revue sém.*, 1894, p. 94, lig. 3); il faut lire הכ · א(?)ס; à la même page (8e lig. d'en bas), lisez « כ | » au lieu de « un ח ».

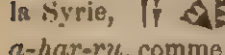
nommée actuellement *Umm-el-'Awâmid*, « la mère aux colonnes », à cause des nombreuses colonnes qui surgissent du tumulus, a été rendue vraisemblable par moi dans *Mélanges de critique et d'histoire*. J'y ai également appelé l'attention d'une part sur le bois nommé *ušû* par les Égyptiens, d'autre part sur le dieu Οὔσωος, frère et rival d'Hypsouranios, dieu de Tyr, l'inventeur des huttes de cannes, de jonc et de papyrus (καλύβας... ἀπὸ καλάμων καὶ ὀρέων καὶ παπύρων. Orelli, Sanch., p. 16), et j'y ai vu un reflet de la rivalité qui a dû exister entre Tyr et cette ville sœur. Au sujet de la forme, j'ai comparé le nom de la ville de אושא, mentionné dans le Talmud, mais sur l'étymologie du nom je n'ai pu donner aucune indication. Je suis en mesure de combler cette lacune présentement et d'apporter en même temps un témoignage, à première vue énigmatique, mais des plus remarquables en faveur de l'identification proposée. C'est un article de Bar-Bahloûl ainsi conçu : ܐܘܫܐ ܐܬܪ ܐܝܟ ܐܒܢ̈ܐ ܕܡܢܚ̈ܐ ܗܘ̈ܐ ܗܫܐ, « Ušâ est une localité où il y a des stèles ; elle est une ruine aujourd'hui ». Le doute n'est pas possible, c'est bien une des nombreuses Oumm-el-Awâmid que vise le célèbre lexicographe, mais le nom d'Ouša qu'il lui assigne prévient toute confusion : il ne peut s'agir que de la ruine phénicienne qui seule a été connue sous ce nom et à la fois par ses stèles dans l'antiquité. Philon de Byblos parle de deux stèles vouées par Ousoos au feu et au vent et considère ce personnage mythique comme le fondateur du culte des verges et des cippes (*ibid.*, p. 18). Le mythe nous mène directement à l'étymologie : « Ousoos, dit Philon, tira des arbres de Tyr et construisit les premières barques (*ibid.*). » Comme ces arbres sont visiblement les arbustes de cannes dont les cabanes tyriennes ont été construites, nous avons ici un mythe linguistique, car ܐܘܫܐ signifie précisément « arbuste de canne », en mišnaïtique חושים של קנה, avec ח au lieu de ע [1].

Concluons : l'ancien nom de l'Oumm-el-'Awâmid phénicienne était עשא, peut-être עֲשׂוּ = as. Ušû, et ce nom s'est

1. Voir pour les autres formes de ce mot Immanuel Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, p. 290-291 = 342-343; le passage de Bar-Bahloûl y est cité sans commentaire.

conservé jusqu'au temps de Bar-Bahloûl. Pour la racine, il faut rapprocher l'arabe عسر, « se durcir, sécher ».

4. — Le nom de la Syrie-Phénicie en assyro-babylonien.

Dans une de ses dernières communications si foudroyantes pour les antisuméristes, M. Jules Oppert, qui sait toujours rendre ses gestes plus clairs que ses paroles, a soutenu avec une insistance particulière que le nom assyro-babylonien de la Syrie,  doit se lire *a-mur-ru* et nullement *a-har-ru*, comme on le pense généralement; la Syrie devrait ce nom au peuple amorrhéen qui l'habitait anciennement. La thèse n'est pas nouvelle; M. Sayce a depuis des années exprimé sa conviction que la lecture *amurru*, datant de l'époque amorrhéenne, a été changée par les Assyriens eux-mêmes en *aharru* après la disparition des Amorrhéens. La modification introduite par M. Oppert a évidemment pour but d'écarter l'étrangeté qu'il y a à croire qu'un événement historique peut influer sur la prononciation d'un ancien nom géographique, elle s'empare donc d'une façon absolue de la première partie de la thèse de l'assyriologue anglais et rejette tout à fait la lecture *aharru*. Comme cette affirmation catégorique peut en imposer aux jeunes assyriologues qui acceptent tout des soi-disant *autorités*, je crois utile de dire qu'elle est entièrement erronée. L'application du terme *aharru* à la Syro-Phénicie est secondaire, ce terme désigne primitivement le point cardinal opposé à l'orient et simultanément, comme c'est le cas dans les autres idiomes sémitiques, le vent de l'occident. Dans aucune langue du monde ces sortes de noms ne sont tirés de termes géographiques. Du reste, l'idée impliquée par l'opinion dont il s'agit, à savoir que les Assyro-Babyloniens n'auraient créé le mot désignant l'ouest qu'après avoir connu les Amorrhéens, est tellement absurde qu'il est superflu de la réfuter. L'ancienne lecture *aharru* reste seule possible; tout au plus pourrait-on recommander la transcription *ahurrû* d'après la forme talmudique אוריא (abr. de אחוריא), analogue à שריא, « est, orient », comparé à l'assyrien *sadû*,

5. — גליא ET אספמיא.

Ces deux noms géographiques mentionnés parfois ensemble dans le Talmud ont été souvent discutés, mais le résultat obtenu est des plus étranges. La situation de אספמיא en Syrie est formellement donnée par les docteurs et on y a depuis longtemps reconnu la ville d'Apamée sur l'Oronte. Pour גליא les indices directs manquent ; quelques-uns y voient cependant une bourgade *Galea*, près d'Eqron. Mais à côté de ces localités syro-palestiniennes on admet généralement que, dans un passage qui parle de navires qui vont de גליא à אספמיא, ces deux noms désignent respectivement la Gaule et l'Espagne. C'est une grande erreur. גליא n'est évidemment pas autre chose que l'équivalent araméen du nom grec de la ville d'Épiphanie qui signifie « découvert, brillant, illustre ». Je ne veux pas décider si, malgré l'apparence, le mot araméen n'est pas le plus ancien. On sait qu'Epiphanie porte dans la Bible le nom de חֲמָת, auquel on compare d'ordinaire l'arabe حِمًى, « lieu protégé », mais il est strictement loisible d'en rapprocher l'araméen palestinien חכא, « distinguer, voir », qui est à peu près synonyme de גלא ; cf. ar. جلا. Quoi qu'il en soit, il me paraît certain que les passages talmudiques ont toujours en vue les deux villes syriennes Épiphanie et Apamée, jamais l'Espagne ni la Gaule. J. Halévy.

Balthasar et Darius le Mède.

Les défenseurs modernes de l'authenticité des livres de Daniel et de Baruch sont obligés d'intercaler ces deux rois entre la chute de Nabonide et l'avènement de Cyrus comme roi de Babylone. Josèphe fait de Darius le Mède un roi de Médie, allié de Cyrus, et ajoute qu'il était le fils d'Astyage et que les Grecs lui donnaient un autre nom. Quant à Balthasar, Josèphe l'identifie avec Nabonide. La découverte des Annales de Nabonide et du cylindre de Cyrus a considérablement compliqué la tâche des défenseurs de la tradition. Dans un mémoire sur Cyrus paru en 1880, et dans lequel j'ai résumé le contenu de ces documents, j'ai cherché à démontrer : 1° que Balthasar ne

peut être un personnage historique qu'à la condition qu'il soit le même que Nabonide, après lequel, comme Josèphe le savait déjà, il n'y eut plus jusqu'à Cyrus de roi à Babylone; 2° que Darius le Mède ne peut être le même personnage que Gobryas ou Gubaru, qui fut peut-être nommé pendant quelque temps gouverneur de la ville. Ce résultat s'est heurté à plusieurs contradictions auxquelles j'ai répondu successivement. La plus ancienne est celle de M. Babelon, qui rapporta les mots des Annales « le roi mourut » non à Nabonide, comme nous l'avons cru Pinches et moi, mais au fils de Nabonide, Belšarusşur = Balthasar(!) qui se serait maintenu dans un quartier de Babylone plusieurs mois après l'occupation des autres parties de la capitale par Gobryas. A cette histoire inventée de toutes pièces pour sauver la tradition, il n'y avait qu'à opposer le texte du document qui ne permet nullement pareille interprétation. Il paraît que la question n'est pas encore résolue; M. l'abbé F. de Moor vient de reprendre la thèse de M. Babelon[1]. La marche des événements serait celle-ci : Gobryas capture Nabonide et occupe une partie de la ville dès le mois de juillet de l'an 539, mais Balthasar, enfermé dans le quartier royal, prend le titre de roi, organise la résistance, refuse la paix proclamée par Cyrus au mois d'octobre et périt la nuit du 11 adar (mars), pendant la prise du quartier par Gobryas. Après la mort de Balthasar, Gobryas est investi par Cyrus du titre de roi de Babylone, mais il n'occupe le trône que pendant un an et quelques mois, sous le nom de Darius, depuis environ le milieu de l'an 538 jusqu'au commencement de l'an 536.

Pour peu que l'on connaisse le livre de Daniel, il sera difficile de se faire illusion sur la vraisemblance de cette manière de voir. Quoi de plus étrange que le festin donné par Balthasar assiégé dans le quartier royal par l'armée médo-perse? Que dire de cette prophétie concernant le passage du royaume aux Médo-Perses que Daniel seul a pu tirer de l'inscription énigmatique apparue sur le mur? Et la nomination de Daniel comme troisième potentat du royaume (שַׁלִּיט תַּלְתָּא

1. *La Fin du nouvel empire chaldéen* (extrait de la *Revue des questions historiques*), avril 1894, Paris.

בבלבוחא), quand le royaume tout entier se bornait à un seul quartier de la ville, n'a-t-elle pas l'air d'une amère ironie? Enfin, l'investissement de Gobryas comme roi, non seulement de la Babylonie, mais de cent vingt satrapies (Daniel, VI, 2), n'équivaut-elle pas à une abdication de la part de Cyrus? Je m'arrête en laissant au bon sens du lecteur de compléter la série des bizarreries de ce genre. Il est plus utile de présenter de nouveau le texte des Annales relatif aux derniers moments de l'indépendance babylonienne. Ce nouvel examen nous permettra de faire quelques rectifications sur des points assez intéressants. Il s'agit de la dix-septième année de Nabonide dans laquelle celui-ci a effectué la transportation presque générale des dieux d'Accad dans l'intérieur de Babylone, événement qui a provoqué le mécontentement du clergé.

12. . . . . aš Id šu ǀ ku-raš šal-tum aš rutum-ki aš muh . .
13. a-gûr ni ni-lat diš lib šab-ni mat bur-bur-ki kak-šú un mat bur-bur-ki
14. bal-ki šar-šar un-meš gaz ud-mu XIV ud-kip-nun-ki ba-la šal-tum ša-bit
15. ǀ an-ak-i ha-a ud-XV ǀ ug(?)-ba-ru lû-nam mat gu-ti-um û šab-meš ǀ ku-ra-aš ba-la šal-tum
16. diš e-ki tu egir ǀ an-ak-i ki-lal-ša aš e-ki ša-bit en be Id pin duk-ku-me
17. ša mat gu-ti-um kâ-meš sa é-sag-gil nigin be-la ša nin aš é-sag-gil û é-kur-meš
18. ul iš-ša-kin û si-ma-nu ul lu ik Id-piu ud III-kam ǀ ku-ra-aš diš e-ki tu
19. ha-ri-ni-e aš ši-šû dir-meš šu-lum diš er ša-kin ǀ ku-ra-aš šu-lum diš din-tir-ki
20. gab-bi-šu qi-bi ǀ gu-ba-ru lû-nam-šu lu-nam-meš aš e-ki ip-te-qid
21. û ta Id gan en Id se an-meš ša mat bur-bur-ki ša ǀ an-ak-i diš e-ki u-še-ri-bu-ma (?)
22. a-na ma-nu-bi(?)-šu-nu gur-šib Id-še mi ud XI-gam ǀ ug-ba-ru aš muh [šab]
23. û šar be-at ta XVII ša Id-še en III ša Id-bar bi-ki-tum aš bur burki
24. un-meš gab-bi sag-du-šu-nu gab-meš ud IV-kam ǀ kam-bu-zi-ya tur ša ǀ ku[raš]
25. a-na é-ša-pa-un-ma sum-mu ki-du . . .

TRADUCTION

12. . . . Au mois de tammuz, Kuraš livra la bataille à Marat sur le [bord]

13. du fleuve Nizallat contre l'armée d'Accad. Les gens d'Accad
14. se révoltèrent. Les soldats prirent Sipar, le quatorzième jour, sans combat.
15. Nabonide s'enfuit; le 16, Gubaru, satrape du pays de Gutium, et les soldats de Kuraš entrèrent sans combat
16. dans Babylone, puis Nabonide fut pris à Babylone. Jusqu'au mois de arah-samnu les serruriers.
17. du pays de Gutium fermèrent les portes de Esaggil; aucune arme il n'y avait dans Esaggil ni dans les autres temples;
18. il n'y avait (non plus) aucune fourniture de guerre. Le troisième jour du mois de arah-samnu Kuraš entra dans Babylone,
19. les coupables disparurent devant sa face. Kuraš proclama la paix à la ville; il proclama (ensuite) la paix à toute
20. la Babylonie et donna des ordres à Gubaru, son satrape et aux autres satrapes.
21. Et depuis le mois de kisilimmu jusqu'au mois de adaru, les dieux d'Accad que Nabonide avait fait entrer (?) dans Babylone
22. il les réintégra dans leurs sièges. La nuit du 11 adaru, Gubaru, en présence [de l'armée]
23. et du roi, mourut. Depuis le 27 du mois de adaru jusqu'au 3 du mois de nisanu il y eut des pleurs dans le pays d'Accad,
24. tout le monde marchait tête nue. Le quatrième jour, Kambuziya, fils de Kuraš
25. au temple E-šá-pa-un-ma des dons dirigea . . . .

Voici d'abord quelques observations philologiques qui m'ont échappé la première fois.

Ligne 12. Le mot qui manque à la fin est sans aucun doute *ahu*, « bord, rivage ». — Ligne 13. Le fleuve Ninilat, peut-être Nizallat ou Illat, est visiblement un canal du sud; Rutum ou Marat = héb. מְרָתַיִם (Jérémie, I, 21), était situé en Chaldée, près de Puqudu (= פְּקוֹד, *ibidem*), le נהר פקוד du Talmud. — Ligne 16, *ki-lal-sa* = *raksa*, « lié, enchaîné », — *dukkume* ne signifie ni « rebelles » (Pinches), ni « soldats », comme je l'ai cru alors, mais « les sapeurs »; cf. ככּר, « bousculer, enfoncer la porte ». — Ligne 17, *bela*, « arme », r. בלע, « engloutir, détruire ». — Ligne 18, *simanu* forme aussi parallèle à *bela* dans Smith, Assurbanipal, p. 226, l. 65. — Ligne 19, *harinê* est sans doute le même mot que celui qui est orthographié d'habitude *arnê* (contraction de *arinê*), « coupables »; le *h* initial représente souvent l'esprit doux du א. — *er* désigne la ville de Babylone, *din-tir-ki gabbi*, la totalité

de la Babylonie. — Ligne 20, *iptequl*, précédé du complément « dans Babylone », ne peut pas signifier « nommer, investir d'une fonction », mais « donner des ordres »; s'il s'agissait d'une nomination, il aurait fallu *eli er*, « sur la ville »; du reste, la mention des autres satrapes rend cette conception impossible. — Ligne 22, *gur-sib* = *usib*, « plaça, replaça ». — L'idéogramme du mois doit être *še* = *adaru*, non *pin* = *arahsamnu*, le huitième mois babylonien; l'alinéa précédent mentionne déjà le neuvième mois, celui de *kisilimmu*. — Lignes 22-23. Le sujet du verbe « il mourut » a été méconnu par tout le monde, moi le premier; nous l'avons rapporté les uns à Nabonide, les autres à l'invisible Belšarruṣṣur, et nous nous sommes extasiés devant la générosité du vainqueur qui permit de telles manifestations de regrets pour le roi détrôné. Cependant, le fait que Nabonide est partout déclaré impie et ennemi des dieux aurait dû nous faire réfléchir. La vérité est beaucoup plus naturelle : c'est *Gubaru* qui mourut après avoir rapatrié toutes les divinités d'Accad, dont le transférement à Babylone avait aliéné toutes les sympathies à Nabonide. On comprend maintenant les hommages que tous les Babyloniens rendirent à la mémoire du puissant satrape et l'intérêt qu'il y eut pour le scribe persophile à signaler ce fait qui ne manquait certainement pas d'être agréable à Cyrus. Le mot à mot de cette phrase importante a été donné dans la traduction précédente; après *aš muh* (= *ina eli*), il manque le mot *ṣab*, « armée ».

Résumons les faits d'après l'interprétation rectifiée :

Au mois de tammuz, Cyrus livre bataille à l'armée babylonienne à Marat, en Chaldée; au milieu de la mêlée, les Babyloniens, exaspérés par l'impiété de Nabonide, se révoltent et abandonnent sa cause. Le 14 du même mois, l'armée envahissante prend Sipar sans résistance. Nabonide s'enfuit à Babylone, mais il est bientôt fait prisonnier par Gobryas, qui y entre sans coup férir à la tête de ses troupes et d'une partie du corps commandé personnellement par Cyrus. Le génie de la division de Gobryas ferme les portes du quartier des temples jusqu'au mois de Arahsamnu afin de rechercher s'il y avait des armes cachées; une longue perquisition n'en a pas découvert.

Le 3, Cyrus, en faisant son entrée dans la ville, proclame une amnistie générale et donne de nouveaux ordres à Gobryas, son satrape favori, et aux autres satrapes. Gobryas montre beaucoup de zèle dans la réintégration des divinités déplacées par Nabonide, mais il est surpris par la mort la nuit du 11 adar; les Babyloniens reconnaissants l'honorent par un deuil public de dix-sept jours, depuis le 17 adar jusqu'au 3 nisan. Le 4, Kambyse, fils de Cyrus, envoie des dons à divers temples babyloniens et prend probablement le titre de gouverneur.

Dans ce récit authentique, il n'y a de place ni pour Balthasar, qui ne s'est pas défendu dans le quartier royal, ni pour Darius le Mède, qui ne saurait être le même que Gobryas. Gobryas n'a jamais été nommé gouverneur et encore moins roi, car Cyrus n'a pas quitté la ville depuis son entrée et il a même assisté à la mort de ce grand satrape[1].

En terminant, je remercie M. l'abbé de Moor de m'avoir obligé à revoir le texte et à corriger mon ancienne traduction. La contradiction, quand elle est aussi sincère et aussi mesurée que celle du savant et infatigable Doyen, est un facteur important de la science; je m'estime heureux d'avoir pu en faire mon profit.

J. Halévy.

BIBLIOGRAPHIE

Tout en réservant pour le cahier de juillet le compte rendu complet de la *Babylonian Expedition* de M. Hilprecht, j'estime utile d'appeler l'attention sur deux points historiques, jadis obscurs ou douteux, que l'œuvre magistrale du savant américain permet de résoudre avec une entière certitude. Ces deux points d'interrogation concernent l'unité de Burnaburiyaš et la nationalité du peuple de Guti ou Quti.

Par suite de la découverte d'El-Amarna qui fournit la correspondance d'Aménophis IV, roi d'Égypte, avec Burnaburiyaš, fils de Kurigalzu, roi de Babylonie, en tenant compte des sept cents ans qui, d'après Nabonide, séparent Burnaburiyaš de Hammurabi, j'ai fait remarquer

1. On est à peu près d'accord aujourd'hui que *Darique* ne vient pas de *Darius*; au contraire, la tradition qui fait exiler Nabonide en Caramanie devient assez probable.

que ce dernier roi appartient au XXIe siècle avant Jésus-Christ; il coïncide chronologiquement avec l'Amraphel, roi de Sennaar (= Babylonie), contemporain d'Abraham, identité que m'avaient déjà imposée la parité du nom [(H)ammu rabi = *ammu-rapalt* = *Am-raphel*] et la comparaison des autres personnages qui figurent dans le récit biblique allégué. Cependant quelques auteurs, sur l'initiative de M. Oppert, prétendent qu'il y eut deux rois du nom de Burnaburiyaš, et que celui d'Aménophis n'était pas le même que celui de Nabonide. La liste des rois caššites dressée par M. Hilprecht détruit à tout jamais cette erreur. Il n'y a qu'un seul Burnaburiyaš, le contemporain du roi égyptien qui vient d'être nommé. Il était fils de Kurigalzu et frère de *Kara-indaš* (ou mieux *Kadašman-Indaš*) et nullement le fils de ce dernier.

Le peuple appelé dans les textes cunéiformes Guti(um) ou Quti a peu occupé les historiens jusqu'ici, bien qu'il soit mentionné dans les plus anciennes annales babyloniennes. Il a été réservé à M. Oppert de le tirer de son obscurité séculaire. Dans une récente communication faite à l'Institut, il l'a identifié bel et bien avec les Goths. Nous lui devons déjà une *Sumérie* babylonienne et une expédition assyrienne pour pêcher l'ambre jaune dans la mer Baltique; voilà qu'il découvre une *Gothie* des plus authentiques entre les confluents est du Tigre! M. Hilprecht considère l'inscription *sémitique* de Lasirab (?), roi de Guti, comme étant de 3800 av. J. C., l'âge de Sargon Ier; un roi goth de cette date reculée écrivant en sémitique est de nature à faire dresser les cheveux sur la tête de ceux qui soutiennent l'origine européenne des Aryens. Avis aux intéressés [1].

J. Halévy.

1. Dans une notice diffuse intitulée : *La plus ancienne inscription sémitique jusqu'ici connue*, M. Oppert revient sur le texte du vase de Naramsin qu'il traduit maintenant : « Naramsin, roi des quatre régions, conquérant du pays de Maggan (l'Égypte). » La stupéfiante traduction de *namrak(g)* par « conquérant » vient de ce qu'il a oublié le signe *dug* = *karpatu* « vase » qui précède ce mot : une phrase telle que « vase du conquérant de l'Égypte » est simplement inepte; il faut donc maintenir la traduction ordinaire : « vase (faisant partie du) butin de l'Égypte. » Le passage de Gu-de-a : « nam-ra-ak(g)-bi an-nin-gir-su ra é-x-a mu-na-ni-tur, (il défit l'armée d'Ausan Elam) et il en transporta le butin à Bel-Girau dans le temple x » offre la preuve matérielle que *namrak(g)* signifie « butin ». En suivant M. Oppert, on obtiendrait ce non-sens colossal que le conquérant s'est transporté lui-même dans le temple babylonien. Il est vrai, le *père* du sumérien est bien capable de trouver cela « très rationnel ».

L'Éditeur-Gérant : E. Lenoux.

Paris. — Imprimerie Paul Lemaire, 14, rue Séguier.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL.

Directeur : J. HALEVY

Prix d'Abonnement Un an, 20 fr.

2e Année. — Juillet 1894.

SOMMAIRE :

J. Halévy, Recherches bibliques : ים, p. 193; J. Halévy, Notes pour l'interprétation des Psaumes *suite*, p. 215. — J. Halévy, La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV *suite et fin*, p. 224. — Clermont Ganneau, Épigraphie arabe d'Asie Mineure p. 235. — J. B. Chabot, L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Arabes, p. 242. — Bon Carra de Vaux, Notes pour servir à l'étude des inscriptions libyanites, p. 251. — Renan Duval, Note sur le monument funéraire appelé ⊏ב; p. 259. — J. Perruchon, Notes pour l'histoire d'Éthiopie *suite*, p. 263. — J. Halévy, Notes sinaïtiques, p. 270. — J. Halévy, Notes épigraphiques, p. 280. — J. Halévy, Bibliographie, p. 285.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 29, rue Aumaire.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

חָרָן.

Une première investigation sur la situation géographique de la ville de Hârân, dans laquelle la branche aînée des Térahides, les Nahorides, s'établit définitivement après son émigration d'Our-Kasdim (אוּר כַּשְׂדִּים), selon la Genèse, xi, 31, a paru en 1874 dans mes *Mélanges d'épigraphie et d'archéologie sémitiques*. J'ai cherché à y démontrer la nécessité : 1° de renoncer à l'opinion traditionnelle qui, s'appuyant sur l'expression « Aram des deux fleuves » אֲרַם נַהֲרַיִם, qu'elle prend pour la Mésopotamie, voit dans le חָרָן nahoride la célèbre ville de Harrân ou Carrhae de la Mésopotamie supérieure, non loin d'Ourrhaï ou Orfa ; 2° de placer le Hârân de la migration térahide dans la Syrie moyenne, à sept journées de marche au nord du mont Galaad, d'après la donnée formelle de la Genèse, xxxi, 22. La première thèse a obtenu des adhésions partielles parmi les égyptologues qui se sont vus obligés, eux aussi, de placer le *Neharin* des Égyptiens en deçà et non au delà de l'Euphrate ; la seconde a rencontré une opposition unanime motivée par cette raison axiomatique que le narrateur de la Genèse, xxxi, 22, différant de celui de xi, 31, suit une tout autre tradition qui croyait l'établissement de Laban plus près du Galaad. Les récentes découvertes épigraphiques, qui ont considérablement élargi nos connaissances de la géographie de

l'ancienne Syrie, ont confirmé l'impossibilité de faire concorder le *Ncharîn* avec la Mésopotamie proprement dite. Ce point, désormais acquis à la science, nous permet de reprendre la question principale sur des bases plus larges et avec l'espoir de faire un pas en avant vers la solution de l'énigme dont le caractère géographique est singulièrement compliqué d'un problème de critique biblique.

I

Admettons pour l'instant l'idée des critiques auxquels je viens de faire allusion et ne tenons compte que de l'auteur appelé C par M. Dillmann et yahwéiste par les autres exégètes, qui place explicitement *Hârân* dans *Aram Naharaïm* (Genèse, XXIV, 12). Devant les objections irréfutables que j'ai présentées contre l'identification de cette dernière désignation avec la Mésopotamie, l'exégèse conservatrice, visiblement arrêtée par les Actes, VII, 2-3 qui font d'Our-Kasdim et de Hârân des localités mésopotamiennes, a déjà retiré l'identification générale, mais elle cherche à la maintenir comme désignant le territoire situé entre le Chaboras et l'Euphrate (Dillmann, *Genesis*, 6, p. 323); mais alors elle est obligée de faire bon marché du duel de נַהֲרַיִם, puisque, entre l'Euphrate et le Chaboras, il y a encore un autre fleuve considérable, le Balih, qui ne peut nullement avoir été regardé comme non existant par celui qui connaissait la Mésopotamie (Dillmann, *ibid.*, p. 302). Non moins invraisemblable est l'opinion qui pense au territoire situé entre le Chaboras et le Balih (Schrader, *K. A. T.*, II, p. 116), et qui, étant entièrement en dehors de l'horizon palestinien, mérite encore moins le titre de נַהֲרַיִם que n'importe quel territoire interfluvial de la Syrie, surtout quand on considère que, à part la Genèse, X, qui se rapporte aux origines les plus lointaines de la famille sémitique, l'attribut de אֲרָם n'est appliqué dans la Bible qu'aux royaumes de la Syrie moyenne, jamais à ceux de la Mésopotamie transeuphratique. Je crois avoir démontré ce point dans mon premier mémoire, mais devant l'impassibilité générale il sera utile d'y revenir présentement.

Aram-Naharaïm.

La première mention de l'histoire hébraïque de *Aram-Naharaïm* est à elle seule décisive et l'aurait certainement été aux yeux de tous si elle n'avait pas en face d'elle une tradition séculaire devenue presque un dogme géographique. Après la mort de Josué, la Palestine fut attaquée et soumise par un roi d'Aram-Naharaïm pendant huit ans, au bout desquels elle fut délivrée par Othniel, fils de Qenaz, frère aîné de Caleb (Juges, III, 8-10). Je me demande si, en sachant d'une part que, jusqu'à l'époque assyrienne, les Hébreux n'avaient à combattre que les attaques des peuples voisins de la Palestine, Midian, Ammon, Moab, Philistins, Damascéniens et quelques peuplades moins importantes encore, d'autre part avec quelle peine ils réussirent à repousser ces attaques, il est imaginable de faire venir un infime roitelet araméen du fond de la Mésopotamie septentrionale, de lui faire traverser toute la Syrie du nord au sud, ce qui implique la conquête de ce pays au moins pendant huit ans, pour être repoussé de Palestine après ce temps par un suffète judéen. Ces sortes d'expéditions lointaines n'étaient alors praticables que pour les deux grandes puissances de la haute antiquité, l'Égypte et l'Assyro-Babylonie, qui réclamaient chacune des droits exclusifs sur la possession de la Syrie. A l'époque des Juges, la Mésopotamie était soumise tantôt à la Babylonie tantôt à l'Assyrie et ne pouvait entreprendre des conquêtes pour son propre compte. Dira-t-on que le prince mésopotamien était l'agent d'une de ces grandes puissances? Mais alors les Hébreux n'auraient pas été quittes à si bon marché; ils se seraient au contraire attiré une terrible vengeance de la part de cette grande puissance[1]. Et comme l'histoire est muette sur cette circonstance, on est forcé d'admettre que le prince araméen qui tint la Palestine pendant huit ans et s'est fait battre par

1. L'attaque réussie de la petite troupe d'Abraham contre l'arrière-garde de l'armée de Kedorla'omer a été exécutée pendant la nuit (Genèse, XIV, 15). La chute de la dynastie élamite qui a suivi peu de temps après a naturellement mis fin à toute conquête et à toute tentative de répression de la part du chef de cette armée.

Othniel était roi d'un territoire voisin de ce pays, notamment du côté du nord, où se trouvent en effet les royaumes araméens mentionnés dans la Bible. Il en résulte forcément que les « deux fleuves » se trouvent également dans le voisinage de la Palestine.

Cette considération bien pesée nous amène directement à reconnaître par l'expression « Aram des deux fleuves », non la conception vague de la partie syrienne limitée par le Chrysorrhoas au sud et l'Euphrate au nord, ou de celle qui est située entre l'Oronte et l'Euphrate, comme je l'ai formulé à diverses reprises par suite d'hésitations très naturelles dans un cas pareil, mais la conception géographique précise du territoire immédiat de Damas, qui est entouré et richement arrosé par les fleuves bien connus dans la Bible sous les noms de אֲבָנָה et פַּרְפַּר. L'attaque du roi damascénien contre Israël du temps du premier juge, inaugurait simplement les tentatives analogues et plus méthodiques que les princes de Damas ont si souvent entreprises avec succès contre les rois d'Israël; Cuschan Rischataïm, roi d'Aram-Naharaïm, est le prédécesseur authentique de Ben-Hadad et de Hazaël. Fait digne de remarque : l'identité de Aram-Naharaïm avec la Damascène était encore connue et admise par l'auteur de la suscription du psaume LX (v. 1 et 2), car אֲרַם נַהֲרַיִם, qui précède אֲרַם צוֹבָה dans l'énumération de l'expédition de David en Syrie, doit être situé au sud de ce dernier qui représente le sud de la Cœlé-Syrie, contigu à la Damascène; dans le livre des Rois, VIII, 3-6, la Damascène est à côté de Ṣôbâ, le seul pays conquis par David, l'équation אֲרַם דַּמֶּשֶׂק = אֲרַם נַהֲרַיִם est donc d'une certitude mathématique et il est vraiment étonnant qu'on ait tâtonné si longtemps à ce sujet. Une localité nommée par les Arabes *Harrân-el-'awâmid*, « Harrân des colonnes » ou simplement *Harrân*, se trouve encore aujourd'hui sur le territoire de Damas; toutes les chances militent en faveur de l'idée que cette localité représente exactement le חָרָן nahoride de la Genèse. De là on atteint le mont Galaad en quatre journées de caravane; et en effet, Laban, qui se trouvait à trois journées plus loin (Genèse, XXX. 36), y arriva le septième jour (*ibid.*, XXXI, 22). Les auteurs B et C sont donc

d'accord à placer Hârân dans la Mésopotamie damascénienne; on peut sans crainte y joindre l'auteur A ou second élohiste qui fait habiter le nahoride Laban dans פַּדַּן אֲרָם (Genèse, xxviii, 2, 5, 6, 7; xxxi, 18; xxxiii, 18; xxxv, 9; xlvi, 15). Aucun doute ne subsiste sur le sens de פַּדָּן, qui signifie d'abord « joug », puis, « champ cultivé », et en assyrien aussi « jardin, champs ». Cette dernière interprétation est attestée pour l'hébreu par le prophète Hosée, qui emploie le mot שָׂדֶה (Hosée, xii, 13), « champs ». M. Dillmann reconnaît qu'il n'y a pas de raison forçant à identifier cette appellation avec la Mésopotamie et encore moins avec les environs de Harran; cependant il paraît pencher vers cette solution en rappelant l'existence d'une localité *Faddân* et d'une ruine Tell-Faddan dans le voisinage de cette ville. Pour ceux qui, comme moi, considèrent toutes les prétendues réminiscences abrahamiques en Mésopotamie comme des créations juives ou chrétiennes, l'existence de ces noms bibliques près d'Orfa et de Harran n'a pas la moindre valeur. Il ne nous reste donc à poser que la seule équation שְׂדֵה אֲרָם = פַּדַּן אֲרָם, rappellant si distinctement les noms arabes actuels : *el-Ghouṭa* الغوطة, « le verger », et *el-Merdj* المرج, « la prairie », qui désignent précisément la plaine fluviale de Damas, encore si riche de nos jours et dont les gras pâturages nourrissent même aujourd'hui d'innombrables troupeaux. Grâce à sa fertilité exceptionnelle, le *Ghouṭa-Merdj* damascénien a acquis une célébrité générale en Syrie, de sorte que ces mots suppléent au nom de Damas et à celui de *Schâm*, qui, comme terme géographique, équivaut à l'ancien אֲרָם. Dans la Genèse, xlviii, 7, de même, le terme פַּדָּן (= *Merdj*) suffit à indiquer ce territoire; s'il s'agissait d'une contrée éloignée et surtout transeuphratique, le déterminatif אֲרָם eût été indispensable, et cela d'autant plus que la plaine autour de Harran ne se distingue point par une fertilité extraordinaire. En un mot, l'auteur A, loin de présenter une autre tradition, est parfaitement d'accord avec ses prédécesseurs B et C pour fixer la demeure des Nahorides, non dans la Mésopotamie transeuphratique, mais dans la petite et plus fertile Mésopotamie

damascénienne voisine de la Palestine. Qui sait si les Septante et l'auteur des Actes ont réellement pensé à la Mésopotamie classique? Du moins, il n'existe aucune preuve qui puisse le démontrer; l'erreur, si erreur il y a, comme je le crois, serait uniquement due à l'exégèse tardive.

'Éber-hannahar.

Mais le terme עֵבֶר הַנָּהָר, par lequel l'auteur de Josué, XXIV, 2, désigne la demeure des Térahides unis avant l'émigration d'Abraham en Palestine, et que l'on traduit couramment : « l'autre côté de l'Euphrate », ne soulève-t-il pas une difficulté insurmontable contre l'interprétation que je viens de défendre? Comme affilié provisoire à l'école documentaire, j'aurais le droit de combattre mes adversaires avec leurs propres armes, en répondant que cet auteur suit une tradition différente de celle de la Genèse; mais la science serait mal venue si elle n'était qu'un exercice d'adresse; soyons sérieux et cherchons sincèrement la vérité. Nous dirons donc : la difficulté existe, mais à la seule condition que la traduction courante soit exacte; or, elle ne l'est pas. Les arguments que j'ai produits pour le démontrer dans l'étude citée plus haut (*M. E. A.*, p. 76) n'ont jamais été réfutés; reproduisons-les avec renfort et mieux classés.

1° La forme simple עֵבֶר הַנָּהָר, « côté du fleuve », désigne indifféremment la rive en deçà et la rive au delà du fleuve et la distinction ne se fait que dans l'esprit du lecteur qui sait de quelle rive il s'agit. Salomon, dont le royaume avait pour limites Thapsacus (תִּפְסַח) sur la rive syrienne de l'Euphrate au nord et Gaza au sud, règne dans tout le עֵבֶר הַנָּהָר et tous les rois de ces territoires intra-syriens lui apportent des cadeaux (II Rois, v, 3). Aucun auteur hébreu n'a étendu la domination de Salomon au delà de l'Euphrate (cf. Genèse, xv, 18; Josué, I, 4). Les Israélites marchant du sud au nord à travers le territoire de Moab, campèrent מֵעֵבֶר אַרְנוֹן, en deçà, c'est-à-dire sur la rive méridionale de l'Arnon, appartenant aux Moabites, et ce n'est que plus tard, lorsque Sihon leur refusa le passage

dans son pays situé entre l'Arnon et le Yabboq, qu'ils traversèrent le premier pour y passer de force (Nombres, xxi, 13; Deutéronome, ii, 24). Enfin, quand les émigrants amenés par Esdras arrivèrent à Jérusalem, ils remirent les firmans d'Artaxerxès aux satrapes et aux préfets du עֵבֶר הַנָּהָר, qui en félicitèrent le peuple et les chefs du temple (Esdras, viii, 36); la chose est claire, il s'agit de satrapes et de préfets établis dans des contrées ciseuphratiques, en Syrie et en Phénicie, non de gouverneurs transeuphratiques dont la juridiction ne s'étendait pas si loin.

2° L'usage est si bien conscient de l'ambiguïté du mot עֵבֶר précédant un nom de rivière ou de fleuve, que la nécessité de préciser oblige l'écrivain à ajouter un déterminatif comme עִבְרֵי הַיַּרְדֵּן כִּוְרָחָה (Deutéronome, iv, 41, 47, 49; Josué, i, 15; xii, 1; xiii, 8), « la rive du Jourdain vers l'est », c'est-à-dire : « la rive orientale du Jourdain »; עֵבֶר הַיַּרְדֵּן יָמָּה (Josué, xii, 7; xxii, 7; cf. I Chroniques, xx, 30). Et cependant l'expression עֵבֶר הַיַּרְדֵּן est devenue presque un terme géographique pour désigner la partie transjordanique de la Palestine qui n'avait pas de nom propre; à plus forte raison l'orientation reste nécessairement indécise dans l'expression עֵבֶר הַנָּהָר, qui n'est jamais devenue un terme géographique courant; la Mésopotamie n'a jamais porté le nom de Pérée.

3° Si עֵבֶר est ambigu, du moins הַנָּהָר désigne-t-il toujours l'Euphrate, comme on l'admet d'emblée? Non, je vois tout le contraire. Naturellement, la Palestine ne possédant qu'un seul courant d'eau permanent, le Jourdain, qui ne s'appelle jamais נָהָר[1], probablement parce qu'il ne sert pas à l'irrigation, les écrivains bibliques qui parlent des origines ou des exilés assyriens entendent par נָהָר et surtout הַנָּהָר, le fleuve par excellence, l'Euphrate, sans ajouter le nom propre פְּרָת: mais cela n'empêche pas que הַנָּהָר seul désigne un autre fleuve et précisément

1. M. Stade a oublié ce fait quand il a affirmé que *'ĕber-hannahar* signifie « au delà du Jourdain ».

le fleuve de Damas. Le passage I Rois, xiv, 15, est topique parce que les deux mots עֵבֶר et נָהָר y sont reliés par la préposition לְ, qui détermine le sens de « au delà ». Le vieux prophète Ahia prédit à Jéroboam que Dieu rejettera Israël de son bon pays et le repoussera au delà du fleuve וְזֵרָם מֵעֵבֶר לַנָּהָר, de quel fleuve? La réponse est donnée par Amos, v, 27, qui reprend la même menace avec des mots qui ne laissent point de doute : וְהִגְלֵיתִי אֶתְכֶם מֵהַלְאָה לְדַמָּשֶׂק, « je vous exilerai au delà de Damas ». Au temps d'Ahia et d'Amos, l'idée qu'Israël pouvait un jour être transporté et fixé dans les pays transeuphratiques n'était pas encore née : on avait des démêlés avec les Araméens de Damas et le lieu d'exil possible ne dépassait pas les limites septentrionales de ce royaume de l'autre côté du Chrysorrhoas. Les prophètes connaissent donc un עֵבֶר הַנָּהָר damascénien; il nous suffit et nous ne voyons pas la nécessité d'en créer un autre.

II

La reconnaissance de la situation d'Aram-Naharaïm et de Hârân dans le voisinage de la Palestine non seulement enlève toute étrangeté aux voyages d'hommes privés sans accompagnement de caravanes, comme ceux d'Éliézer et de Jacob (Genèse, xxiv, 10; xxviii, 2, 5), ainsi que je l'ai fait remarquer dans mon premier essai, mais elle nous explique en même temps deux énigmes dont l'une a reçu une solution inexacte et dont l'autre n'a même pas été sérieusement abordée. Ces deux énigmes, en apparence sans lien aucun, sont la patrie du célèbre prophète Balaam, que Balac, roi de Moab, envoya chercher pour maudire Israël (Nombres, xxii, 5), et la mise, par l'auteur de cette narration, contrairement à l'usage général, du nom de Yahwé dans la bouche de ce païen qui est constamment regardé comme un sorcier (*ibidem*, xxii, 7; xxiv, 1; Josué, xiii, 22). Nous y ajouterons quelques autres indices intérieurs ou extérieurs qui appuient l'origine chaldéo-araméenne des Abrahamides. Ce sera l'éclaircissement d'un coin des plus obscurs de l'histoire des origines sémitiques.

Patrie de Balaam.

Intimidé par les victoires remportées par les Israélites sur les Amorrhéens[1], Balac, fils de Ṣippor, roi de Moab, envoie des messagers, composés de chefs moabites et midianites, auprès d'un devin nommé Balaam, fils de Beôr, pour l'inviter à venir maudire Israël, afin qu'il puisse le chasser du pays. Balaam, après des hésitations et des aventures légendaires, se rend à l'invitation du roi moabite, mais, au lieu de maudire, il bénit le peuple abhorré et lui prédit un avenir des plus brillants. Au retour de sa mission manquée, il est tué par les Israélites sur le territoire des Midianites pendant la guerre de vengeance qu'ils exécutèrent contre ces derniers. Tel est le résumé succinct de l'épisode relaté dans Nombres, xxii, 2; xxiv, 25, et complété dans xxxi, 2-8. La critique, croyant trouver des contradictions dans ce récit, se tire d'affaire, comme toujours, en supposant l'ingérence de deux ou trois auteurs différents en dehors du diascévaste final. J'avoue ne point savoir par combien de mains a passé cette belle page biblique jusqu'à ce qu'elle eût reçu la forme sous laquelle elle nous est parvenue, mais je crois pouvoir affirmer qu'il n'y a pas de contradiction, surtout dans la localisation de la ville natale du fameux devin.

Cette ville est indiquée par une phrase dont la portée ne me semble pas avoir été jusqu'ici bien comprise : וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל־בִּלְעָם בֶּן־בְּעוֹר פְּתוֹרָה אֲשֶׁר עַל הַנָּהָר אֶרֶץ בְּנֵי עַמּוֹ (Nombres, xxii, 5) « Il (Balac) envoya des messagers à Balaam, fils de Beôr, vers Pethor, qui est (situé) sur le fleuve, pays des enfants de son peuple. » L'exégèse ancienne et moderne, à partir de la version des Septante (πρὸς Βαλαὰμ υἱὸν Βεὼρ Φαθουρά, ὁ ἐστιν ἐπὶ τοῦ ποταμοῦ γῆς υἱῶν λαοῦ αὐτοῦ), a été singulièrement embarrassée par le membre de phrase final qui paraît absolument superflu, comme on le voit particulièrement dans

1. Il s'agit de la conquête faite sur les deux rois amorrhéens, Sihon et 'Og, non de la défaite du premier seul, comme le suppose l'école critique; voyez plus loin.

la traduction de Luther : « Gen Pethor, der (Ba'aam) wohnete an dem Wasser im Lande der Kinder seines Volkes », où le relatif אשר est rapporté à Balaam et הנהר rendu par Wasser, « eau », afin de le rattacher aux mots suivants. Une non moindre perplexité se fait jour dans le commentaire de M. Dillmann, qui voit dans ארץ בני עמו également un locatif : *vers le pays des fils de son peuple*. Le savant exégète ajoute cependant littéralement : « Aber die Anfugung ohne-אל ist abnorm, und ein klarer Zweck des Beisatzes nicht ersichtlich. » Le remède proposé n'est pas sans quelque violence. Ce membre de phrase aurait été ajouté par R. qui l'a tiré du texte de C d'après lequel « Bil'am auch einer der בני קדם, aber wahrscheinlich ein Midianiter war » (Dillm., *N. D. J.*, 2, p. 142,. Il n'est pas étonnant que la Vulgate, comme le samaritain et la Peschitta, aient introduit la leçon ארץ בני עמון, « vers le pays des enfants d'Ammon ». M. Dillmann penche à recommander cette leçon parce que, d'après C, les Midianites durent se trouver alors dans la Moabitide et autour de ce pays. Il remarque ensuite que le changement de עמון en עמו s'explique plus facilement que le changement inverse (*ibidem*). Je souscris parfaitement, en la généralisant, à la première remarque, mais j'ai peine à accepter la deuxième, bien qu'elle contredise la prétendue règle qui entend par הנהר toujours l'Euphrate, en admettant que ce mot désigne aussi un נחל de l'Ammonitide. La leçon עמון est un pis-aller destiné à remédier à l'incohérence apparente de l'hébreu ארץ בני עמו avec la phrase précédente; elle ne peut pas être primitive; la composition ארץ בני עמון figure nombre de fois dans la Bible et vient d'elle-même à l'esprit, tandis que celle de ארץ בני עמו, unique dans cette littérature, est moins intelligible et aucun scribe ne l'aurait préférée à l'autre si elle n'était pas dans le texte.

C'est en effet la seule leçon correcte et même possible. Toute difficulté disparaît quand on rapporte le suffixe de עמו, non au membre de phrase אל בלעם etc., cas dans lequel il faudrait אל ארץ בני עמו, comme le fait remarquer très justement M. Dillmann, mais à Balac, qui est le sujet du verbe וישלח,

« et il envoya ». La liaison s'établit ainsi d'une manière parfaite : « Balac envoya des messagers auprès de Balaam, fils de Beôr, vers Pethôr, qui (était) situé sur le fleuve (et qui était) le pays des fils de son peuple » (= ses parents, ses nationaux; cf. Genèse, xxiii, 11; Lévitique, xx, 17). Le narrateur nous apprend que le roi de Moab était du même pays que le devin, et cette remarque préalable était nécessaire pour motiver l'assertion du roi au verset suivant : « Car je sais que celui que tu bénis est béni et que celui que tu maudis est maudit. » Étant originaire du même pays, le prince était sûr de ce fait par la crédulité publique qu'il partageait. Ici, de nouveau, l'exégèse a passé rapidement sans prêter grande attention, en y voyant le reflet de la croyance générale de l'antiquité dans les hommes de Dieu; mais, pour être reconnus comme tels, il fallait que le succès couronnât parfois, ne fût-ce qu'en apparence, leurs prédictions, et cela ne pouvait se savoir personnellement, יָדְעָתִי, que par celui qui était de l'endroit ou y avait été (I Samuel, xvii, 24; II Rois, v, 1-4); le savoir par la renommée aurait été exprimé par שָׁמַעְתִּי (Genèse, xli, 15). Nous avons donc des raisons suffisantes de croire que, d'après l'auteur, Balac et Balaam étaient des compatriotes, originaires tous deux de la ville de Pethor, qui était située sur le fleuve, עַל הַנָּהָר.

Le verset étant critiquement établi et son sens linguistiquement dégagé, nous procédons à la question géographique qui, après les considérations exposées plus haut, ne présente aucune difficulté. Lorsque, dans la première étape de mes études bibliques, j'arrivai à la conviction que אֲרַם נַהֲרַיִם était une contrée ciseuphratique et syrienne, je ne trouvai aucun inconvénient à voir avec les autres assyriologues dans פְּתוֹר אֲשֶׁר עַל הַנָּהָר la ville de Pitru, mentionnée plusieurs fois dans les inscriptions de Salmanassar II et qui est située sur le haut Euphrate, à proximité du Sadjour. Maintenant que ce terme géographique a été mieux défini et restreint à la seule contrée damascénienne, l'identification précitée devient caduque et insoutenable. Comme la prétendue tradition différente du Deutéronomiste demande encore confirmation, nous croyons bien faire

en nous tenant à son témoignage qui, comme s'il voulait prévenir les confusions ultérieures, a eu soin de déterminer la situation de cette ville par l'adjonction du nom du pays, פְּתוֹר אֲרַם נַהֲרַיִם (Deutéronome, xxiii, 5), « Pethor de Aram-Naharaïm », c'est-à-dire, dans notre langage géographique moderne, du Ghouṭa-Merdj damascénien. La Syrie possédait plusieurs פְּתוֹר, comme elle possédait plusieurs חָרָן, de sorte que la détermination par un autre terme était désirable; comparez קֶדֶשׁ, יָבֵשׁ גִּלְעָד, בֵּית־לֶחֶם יְהוּדָה, נַפְתָּלִי, etc. Étant originaire du territoire de Damas, Balaam a pu dire avec raison : « D'Aram m'a conduit, מִן אֲרָם יַנְחֵנִי, Balac, roi de Moab (Nombres, xxiii, 7) », parce que la Damascène, אֲרָם דַּמֶּשֶׂק était le noyau de l'Aramée en Syrie, tandis que les contrées adjacentes au haut Euphrate étaient des territoires hétéens (Josué, i, 4; II Rois, vii, 6). Il a pu ajouter, pour former parallélisme, מֵהָרְרֵי קֶדֶם (*ibidem*), « des montagnes orientales » parce que ce territoire est situé au nord-est de Jérusalem, foyer des récits pentateutiques, tandis que le haut Euphrate appartient au nord (Jérémie, iii, 18, *passim*). Nous n'avons donc plus besoin d'admettre l'hypothèse assez invraisemblable qui faisait faire à Balaam un voyage de vingt jours au moins pour arriver chez Balac et un voyage de cent vingt jours, entre aller et retour, aux messagers de ce dernier. Dans notre explication, le devin arriva à destination après huit jours tout au plus, et ses triples invitateurs ne s'absentèrent que pendant quarante-deux jours en aller et retour. Le narrateur de la Genèse, xxix, 1, n'a pas d'autre conception géographique en disant que Jacob marcha אַרְצָה בְּנֵי־קֶדֶם « vers le pays des enfants de l'orient » pour atteindre la ville de Hārân, qui se trouve en effet au nord-est de la Palestine cisjordanique. Enfin, la présence de Balaam chez les Midianites pendant la guerre que leur firent les Israélites s'explique parfaitement à mon point de vue. Le pays transarnonique jusqu'au mont Hermon étant entre les mains des Israélites[1], le devin dut

1. Deutéronome, iii, 1-8; Nombres, xxi, 33; les raisons qui faisaient supposer que ce dernier passage n'était pas primitif, mais interpolé d'après celui du Deutéronome (Dillmann, dans le commentaire de ce passage),

prendre une direction plus à l'est et se trouva ainsi au milieu des Midianites où il put exercer pendant quelque temps son métier lucratif, car le narrateur enlève bien à Balaam la liberté de nuire à Israël, mais lui laisse tout son pouvoir sur des gens d'un autre peuple. Par la même raison, savoir l'occupation par les Israélites du territoire au nord de la Moabitide, les messagers de Balac, au lieu de passer par le chemin le plus court en traversant directement le Galaad et le Gaulan parallèlement au Jourdain, furent obligés de faire un détour vers le désert, à l'est, où étaient campées alors, et même plus tard au temps de Gédéon (Juges, VI, 1-7), les nombreuses tribus midianites; de là la nécessité pour Balac de s'entendre avec ce peuple et d'exécuter en commun avec lui l'invitation adressée à Balaam.

L'ingérence subite des Midianites dans l'entreprise du roi de Moab (Nombres, XX, 4, 7) a donné de la tablature à l'exégèse. M. Dillmann repousse avec raison la supposition de l'interpolation qui est la panacée générale de certains hypercritiques, mais l'explication qu'il en présente nous semble se prêter encore à des difficultés. D'après ce savant, qui rappelle la donnée de la Genèse, XXV, 2, la tradition de C soutenait qu'une branche des Midianites était établie alors dans les campagnes de l'Arnon et qu'Israël enleva ce territoire à elle seule et non à Sihon l'Émorite ou bien à elle et à Sihon en même temps (Dillmann, *N. D. I.*, p. 6, 141, 142). Pour nous, qui voyons dans l'hypothèse des traditions divergentes un palliatif et non un vrai remède, la chose s'explique plus simplement, en refusant d'admettre l'idée même de la promiscuité des Moabites et des Midianites entre l'Arnon et le Yabboq, dont on ne trouve trace nulle part. Le passage allégué nommant un roi moabite qui battit les Midianites dans les campagnes de Moab, a visiblement trait à une invasion momentanée de ces nomades dans les campagnes cultivées des Moabites, analogue à celle qui eut pour objet la Palestine à l'époque des Juges. Les Midianites ont toujours été les hôtes du désert; leurs campements à l'est de la Moabitide et de l'Ammonitide prenaient contact avec les Amalécites au sud et avec les בני קדם, c'est-à-dire les nomades du Hauran

perdent toute consistance en face des preuves qui démontrent l'unité de la tradition relative à l'épisode de Balaam.

et des Trachonites au sud-est de la Damascène, au nord, et ces trois peuplades faisaient parfois cause commune pour dévaster la Palestine (Juges, VI, 3). Pour revenir à la difficulté qui a tant embarrassé les partisans du système documentaire, la mention des Midianites et leur coopération avec le roi de Moab, ainsi que la présence de Balaam chez ces nomades, découlent de la situation géographique de cette région, et, loin de constituer une surprise, prouvent plutôt que les prétendus trois auteurs A, B et C sont d'accord aussi bien sur la patrie de Balaam que sur celle de l'emplacement du חרן térahide.

Yahwé dieu de Balaam.

Aux chefs de Moab qui vinrent pour la troisième fois l'inviter à se rendre auprès de Balac afin de maudire Israel, Balaam répond par ces mots importants : « Quand même Balac me donnerait sa maison pleine d'argent et d'or, je ne saurais transgresser l'ordre de Yahwé, mon Dieu, pour faire quelque chose, soit de grande, soit de peu d'importance. Passez donc la nuit vous aussi en ce lieu, et j'apprendrai ce que Yahwé me dira encore. » (Nombres, XXII, 18-19). Cela a toutes les apparences d'une profession de foi sincère et d'une rédaction d'autant plus authentique que l'attribution du culte de Yahwé à Balaam forme une exception unique dans la Bible qui regarde Yahwé comme l'apanage exclusif de la famille d'Abraham. Prétendre que le nom de Yahwé a été ajouté plus tard par le rédacteur final est d'autant plus impossible que, malgré ses prophéties, Balaam est toujours maintenu au rang des sorciers. Bon gré, mal gré, nous devons donc reconnaître que le narrateur nous présente Balaam comme un païen qui adore Yahwé à côté d'autres dieux, à peu près comme la plupart des Hébreux de l'époque biblique. Une seule chose demande à être expliquée, celle de savoir comment ce devin a pu parvenir à connaître ce dieu unique du monothéisme, sans avoir jamais été en contact avec Israel? Mais cette question, qui est une pierre d'achoppement pour l'exégèse courante, se résout le plus naturellement du monde quand on a présent à l'esprit le résultat de notre discussion géographique sur la situation de Hârân et

d'Aram-Naharaïm. Balac et Balaam étant originaires de la contrée damascénienne où Abraham et plus tard Jacob avaient habité longtemps chez leurs parents, les Damascéniens n'ont pu manquer de connaître et de respecter la Divinité adorée par les descendants des premiers; Yahwé était pour eux une divinité locale qui, conformément aux idées générales du paganisme, avait les mêmes droits à l'adoration que les autres divinités du pays. Au moyen d'objets magiques, קְסָמִים, envoyés à Balaam qu'il cherchait à corrompre par des promesses magnifiques, Balac croyait pouvoir obtenir que celui-ci fît maudire Israël par Yahwé même qui était, au fond, leur Dieu commun. L'espoir de Balac se fondait sur le caractère changeant, parfois capricieux des dieux qui s'irritent facilement à la moindre négligence cultuelle commise par leurs adorateurs, au point de leur refuser leur protection et de les abandonner au pouvoir destructif des démons. Le roi envieux ignorait deux choses importantes, la réconciliation parfaite qui existait entre Israël et son Dieu à l'expiration des quarante années d'expiation passées dans le désert et l'alliance éternelle conclue entre Yahwé et Israël depuis la sortie d'Égypte. Ces deux faits, c'est Balaam qui a été chargé de les lui apprendre. Le contentement de Dieu à l'égard du peuple forme le pivot des deux premières paraboles :

> Comment maudirais-je celui que Dieu ne maudit pas?
> Comment réprouverais-je celui que Yahwé ne réprouve pas (*ibid*, XXIII, 8 ?

Et plus loin :

> Il n'aperçoit aucun défaut en Jacob, ne voit aucun tort en Israël.
> Yahwé, son Dieu, est avec lui, l'acclamation de son roi en lui (*ibid.*, 21).

L'engagement de Yahwé envers Israël depuis l'Exode est énoncé dans la troisième parabole :

> Le Dieu qui l'a fait sortir d'Égypte a la force du rêm, il détruira les peuples ennemis,
> Il broiera leurs ossements, baignera ses flèches dans leur sang (*ibid.*, XXIV, 8).

La première partie de ce verset se trouve déjà, il est vrai,

dans la seconde parabole, au verset 22, mais dans un contexte d'une teneur différente qu'il interrompt très malencontreusement, de façon que l'on y reconnaît facilement une interpolation involontaire du verset identique de la troisième parabole, qui est bien en place et fait partie inséparable du contexte. Chose curieuse, la critique a parfaitement méconnu l'état de choses en affirmant que le passage en question de la troisième parabole n'est que la répétition de celui de la deuxième et que, par conséquent, ces deux paraboles appartiennent à deux auteurs différents (Dillmann, *ibidem*, p. 137). J'ajoute que les autres indices signalés en faveur de la différence documentaire de l'épisode entier ne sont pas plus convaincants. Ainsi, dans les Nombres, XXII, 2-4, la donnée que Balac, fils de Sippor, était alors roi de Moab, complète et ne contredit pas la teneur du verset 2, car, comme nous l'avons démontré plus haut, Balac n'était pas d'origine moabite. Le verset 3 ne se compose pas de doublets : le verbe גור marque la crainte des Moabites, et קוץ l'ennui qu'ils éprouvèrent par suite de leur impuissance à se débarrasser eux-mêmes de la présence gênante d'Israël. L'épisode de l'ânesse, loin de contredire la teneur du verset 20, s'y rattache étroitement, puisque c'est de cette façon que Balaam a pu apprendre qu'il a eu tort de se mettre en route sans attendre le nouvel ordre de Yahwé, comment il devait agir en ce qui concerne les קְסָמִים et les sacrifices (אֹתוֹ תַּעֲשֶׂה, comparez v. 35 אֹתוֹ תְדַבֵּר). La restriction de la formule נאם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר au début de la troisième et de la quatrième parabole est dans la nature des choses, puisqu'elles seules sont des prophéties détaillées sur le sort de personnages et de peuples déterminés : Agag, Moab, Édom, sans compter les autres qui font l'objet de sentences spéciales. Enfin, l'acception préalable de Yahwé par Balac (*ibid*, XVIII, 3), et même après l'échec de son projet (*ibid.*, XXIV, 11), ne vient pas de ce qu'il a entendu ce nom de la bouche de Balaam; dans ce cas il aurait pu lui dire comme jadis Pharaon לֹא יָדַעְתִּי אֶת יְהוָה, mais de ce que Balac lui-même connaissait Yahwé depuis son enfance, étant né dans la même ville que Balaam. Le narrateur, au contraire, emploie souvent le nom אֱלֹהִים quand il s'agit d'un rapport étroit

entre Balaam et Dieu, surtout dans la première moitié du récit (*ibid.*, XXXII, 20, 22, 38; XXIII, 4; XXIV, 2); le même nom est aussi mis une fois dans la bouche de Balac (*ibid.*, XXIII, 27). On peut y voir l'effet de la répugnance qu'avait l'auteur à mettre le Dieu du monothéisme dans un contact continu avec des polythéistes. Néanmoins, en ce qui concerne la conception mythologique, il existait peut-être une notable divergence entre ces deux personnages; pour Balaam, Yahwé était le dieu suprême, quoique pas unique; Balac tenait Yahwé pour un dieu puissant, mais, en sa qualité de roi de Moab, son dieu suprême était, comme de droit, Chamosch, la divinité nationale des Moabites.

L'exposé qui précède permet cette conclusion : l'épisode de Balaam implique le récit de la Genèse relativement au séjour de la famille d'Abraham dans le territoire damascénien. Le culte de Yahwé y était encore pratiqué à l'époque de l'Exode; en était-il originaire ou bien est-il venu d'Our-Kasdim ou d'une autre contrée? Les inscriptions seules pourraient écarter ces doutes; malheureusement, la Damascène n'en a absolument rien livré jusqu'ici; espérons que l'avenir sera plus propice à cet égard.

Indices intérieurs et extérieurs.

Cet accord établi, il faut rechercher s'il existe quelques indices extérieurs sur la valeur et la date de cette tradition unanimement transmise par l'Hexateuque et les prophètes. Il est naturel que nous ne puissions pas alléguer des preuves tangibles de l'origine chaldéenne assignée par la Genèse à la famille d'Abraham, ni déterminer exactement si אוּר כַּשְׂדִּים est l'ancienne ville babylonienne d'Our, représentée par la ruine de Mouqaïr, ou bien une autre ville chaldéenne de ce nom. Nous ne pouvons même pas espérer qu'un document cunéiforme fasse jamais mention de l'émigration de cette famille. Toutefois, dans cette question, le point de départ est sûr, car d'une part le nom de « Chaldée » est toujours resté attaché au sud de la Babylonie et n'a jamais désigné une contrée mésopotamienne ou syrienne; d'autre part, la qualification de אֲרַמִּי que les Hébreux donnaient à un certain groupe

de populations de la Cœlé-Syrie, et qui est inconnue aux Egyptiens et aux Assyro-Babyloniens, repose visiblement sur cette tradition générale que tous les Araméens tirent leur origine de la Babylonie méridionale, c'est-à-dire de la Chaldée[1], tradition confirmée par l'épigraphie assyro-babylonienne qui parle souvent des nombreuses tribus araméennes de cette contrée. Un point de départ aussi sûr nous a fait défaut en ce qui concerne l'emplacement de חָרָן, à cause de la fréquence de ce nom propre et de l'ambiguïté du terme אֲרַם נַהֲרַיִם qui a égaré l'exégèse. Cependant, ce dernier inconvénient étant définitivement écarté par l'argument tiré de l'ingérence dans les affaires de la Palestine, peu de temps après la conquête hébraïque, du royaume d'Aram-Naharaïm, nom qui ne convient qu'à un pays voisin comme la Damascène, nous pouvons appuyer nos vues sur un récit qui a peu attiré l'attention jusqu'ici. Laban, le nahoride, qui en atteignant Jacob sur le mont Galaad fait mine de vouloir reprendre comme lui appartenant tous les biens de son gendre, se contente enfin de conclure avec lui une sorte de traité d'après lequel ils (c'est-à-dire leurs descendants) ne traverseront jamais cette montagne avec une intention hostile les uns envers les autres (Genèse, xxxi, 52). On y voit communément le reflet des contestations de frontières entre les rois d'Aram et Israël après le schisme des dix tribus, époque à laquelle le Galaad formait souvent le champ de bataille entre les deux royaumes. En bonne critique, on aurait dû reconnaître du moins que le narrateur de la Genèse supposait l'établissement des Nahorides dans la Damascène; on a préféré rester dans le vague et laisser place à des suggestions infinies. Notre méthode semble promettre des résultats plus solides. Nous trouvons dans le passage dont il s'agit, non l'écho d'une délimitation politique dont il n'y a trace nulle part, mais une orientation géographique exacte qui se vérifie aujourd'hui même. Nous prenons note du fait matériel que pour se rendre de Jérusalem, lieu de la composition du Pentateuque, dans l'établissement des Nahorides, on prenait habituellement le chemin du Galaad; or, la Galaadite conduit bien directement

1. Genese, x, 22-23; Amos, ix, 7.

dans la Damascène, elle ne forme nullement la route ordinaire de Jérusalem à l'Euphrate qui traverse la Coelé-Syrie et laisse la Damascène à droite. Quand David chercha à mettre la main sur les pays euphratiques, il prit cette route et ne toucha aucunement la Damascène, qui ne fut attaquée que lorsque son roi vint au secours du royaume de Ṣoba (II, Samuel, VIII, 3-6). La même observation se vérifie par le récit du XIV^e^ chapitre de la Genèse. A l'aller, les rois d'Orient ayant à soumettre ou à châtier les habitants de la Pérée, de la Pentapole et du Séir, dévient du côté de l'est, mais au retour ils se dirigent vers la route directe de la Coelé-Syrie et passent par Dan, localité située sur la source principale du Jourdain (Genèse, XIV, 14). Par conséquent, si dans l'itinéraire de Jacob figure deux fois le passage du Jourdain et du moins une fois la traversée du mont Galaad (*ibid.*, XXXI, 23 ; XXXII, 11), c'est qu'il avait pour point d'arrivée et de départ la contrée orientale de la Damascène et aucunement la Mésopotamie classique.

Nous croyons également signaler un nouvel indice dans la juxtaposition de Damas et d'Éliézer, esclave d'Abraham, dans la Genèse, XV, 2. La composition impossible דַּמֶּשֶׂק אֱלִיעֶזֶר, qui est cependant garantie par le jeu de mots בֶּן־מֶשֶׂק בֵּיתִי, force à supposer un rapport très étroit entre ce personnage et la ville. La tradition considère Éliézer comme natif de cette capitale. M. Dillmann admet aussi qu'Éliézer occupait à la fois une position élevée dans la maison d'Abraham et dans la ville de Damas, bien que nos sources n'en parlent point. Abraham aurait voulu dire : N'ayant pas d'enfants pouvant hériter de mes biens, c'est Éliézer qui recueillera mon héritage, lequel finira par échoir à la ville de Damas lorsque Éliézer y retournera (Genèse, VI, p. 247). En face de l'invraisemblance d'une telle solution, je persiste à voir dans la composition précitée le nom vrai et primitif abrégé et modifié plus tard en אֱלִיעֶזֶר, savoir דַּמֶּשֶׂק אֱל־עֶזֶר, « Dameseq (personnification de la ville et du royaume) est un dieu de secours ou secourable[1] ». Dans

1. Tout au plus pourrait-on regarder אֵל « dieu » comme une note marginale entrée dans le texte et ayant eu pour but d'expliquer le rôle de דַּמֶּשֶׂק dans ce nom d'homme.

cet ordre d'idées, Abraham voyait avec regret que ses biens tomberaient dans la main d'un étranger et d'un polythéiste. C'est probablement ainsi qu'avait compris la version grecque suivie de la Vulgate, qui a Δαμασκὸς Ἐλιέζερ, sans aucune flexion ; sur la divinisation de Δαμάσκος cf. Étienne de Byzance à ce mot. En tous cas, l'origine damascène d'Éliézer est un fait admis par l'auteur du passage que nous discutons ; ce serait donc par l'effet d'un hasard extraordinaire que l'esclave élevé dans la maison d'Abraham (בֶּן־בֵּיתִי) fût d'une façon ou d'une autre étroitement rattaché à la Damascène, si Abraham n'y avait jamais mis le pied. En supposant qu'il l'avait acquis pendant qu'il habitait dans cette contrée, la chose devient naturelle. On s'explique ainsi également la confiance qu'Abraham lui témoigna en l'envoyant avec des valeurs considérables (וכל טוב אדני בידו, *ibid.*, XXIV, 10) à Hârân, auprès de ses parents ; Abraham et Éliézer, quoique différant par l'origine, la religion et l'état social, étaient presque compatriotes et pleins de confiance l'un envers l'autre. Je parle, bien entendu, du degré de vraisemblance que l'auteur a voulu donner à son récit, sans m'occuper de l'historicité matérielle de ces détails.

Comme indices extérieurs en faveur de l'origine chaldéo-araméenne des Térahides et de leurs immigrations dans la région damascénienne, nous sommes actuellement en état d'ajouter quelques nouveaux éléments à la série des noms propres que nous avons jadis signalés à cet effet. L'onomastique araméenne a été décuplée par les récentes découvertes épigraphiques en Syrie et en Arabie. Les inscriptions de Zindjirlî nous ont démontré, en outre, que, depuis l'avénement de la domination assyrienne, c'est-à-dire depuis le XII^e^ siècle avant J.-C., l'araméen était la langue officielle et diplomatique dans l'Asie occidentale et que le système de déportation pénitentiaire qui formait la base de la répression politique de l'empire babylonien, comme plus tard celle de l'empire assyrien, avait implanté en Syrie de nombreuses colonies araméennes à des époques beaucoup plus anciennes que la date assignée à l'émigration des Térahides. Cette émigration d'une famille chaldéenne vers le Chanaan, qui nous paraissait naguère si étonnante, a certainement eu de fréquents précédents, soit parmi les parents des

déportés, soit parmi les familles libres qui entendaient louer la fertilité de la Syrie. La Chaldée, couverte de marais et d'eau stagnante, offrait peu de ressources à ses habitants dont la majorité était forcée de mener la vie nomade, et l'espoir d'une vie plus sédentaire et plus aisée les attirait vers les pays d'agriculture. La plupart du temps, les colons araméens se fondaient dans la population indigène, sans laisser de trace appréciable, mais lorsque la situation géographique de la colonie favorisait l'isolement, l'élément araméen résista avec plus de succès à l'assimilation et put conserver assez longtemps sa langue et probablement aussi sa religion. Ainsi nous voyons l'araméen disparaître rapidement chez les Abrahamides et se conserver chez les Nahorides : Jacob parle l'hébreu et Laban l'araméen (Genèse, xxxi, 47).

Mais si l'émigration de la famille chaldéo-araméenne des Térahides rentre déjà parfaitement dans le cadre de l'histoire et ne comporte plus aucun sujet d'étonnement et d'exception, nous sommes en mesure de fournir, au moyen de l'épigraphie assyro-babylonienne et syro-araméenne, la preuve que les noms propres térahides transmis par la Genèse ont réellement existé; on ne peut rationnellement pas demander davantage.

De la période térahide, la Genèse transmet cinq noms d'homme : Téraḥ, Abrâm, Naḥor, Hârân, Lôṭ, et trois noms de femme : Sâraï, Milkâ et Yiskâ. De ces noms, תֶּרַח et נָחוֹר sont les mots assyriens *turahu*, « gazelle[1] », et *niharu*, « cachalot (?)[2] », אַבְרָם et שָׂרַי sont les noms propres également assyro-babyloniens *Abu-ramu* et *Sarraa*. Si l'on fait abstraction de מִלְכָּה, qui est un mot sémitique commun, il reste trois noms, savoir : Hârân, Lôṭ et Yiska, qui ne se sont rencontrés jusqu'ici dans aucune épigraphie. Résultat : quatre d'entre les sept noms térahides de la tradition se ramènent avec certitude à la région éloignée de la Chaldée.

1. תרח et תרחת sont également des noms d'homme safaïtiques (Halévy, *Essai sur les inscr. du Safa*, nos 31, 1-2, 2 *b* et 402, 2).

2 Comparez aussi le nom de *Niharu* appartenant au roi de Ga'pani dans l'oasis araméenne de Hazu (חזו, Genèse, xxii, 22. Prisme brisé d'Asarhadon, col. iv, l. 21).

Les Abrahamides qui séjournent en Palestine échangent l'araméen contre le dialecte phénicien des Hétéens, mais quelques anciens noms propres se perpétuent. Citons avant tout le nom de Jacob, יַעֲקֹב, qui figure sous la forme יעקוב chez les Palmyréniens et constitue en outre un élément de composition fréquent avec des noms de divinités : אמיתעקב, עהיעקב, בלעקב; puis viennent les noms שמעון et לוי, qui ne se retrouvent que chez les Araméens[1]. On constate le même fait au sujet du nom de femme הָגָר, qui répond au הגרו nabatéen (*C. I. S.*, partie araméenne, n° 226).

J'ai tâché plus haut de démontrer l'origine damascénienne du roi moabite Balac, fils de Ṣippor, ainsi que celle du prophète Balaam. Je ne me souviens pas avoir rencontré ce dernier nom dans l'épigraphie sémitique ; mais n'est-il pas remarquable que les deux premiers, savoir בלק et צפר se constatent exclusivement dans les inscriptions araméennes sous la forme respective de בולקא[2] et צפרא[3] ?

Ces indices me semblent avoir un certain poids ; ils appuient et fortifient le résultat obtenu au courant de cette étude et relatif à l'origine araméenne des Térahides. L'idée émise par plusieurs critiques d'envisager l'immigration d'Abraham comme l'arrivée de clans hébraïques tout formés a fait son temps ; elle s'écroule définitivement par les documents d'El-Amarna qui ne montrent aucune trace de l'existence des Hébreux en Palestine à la fin du XIV^e^ siècle avant l'ère chrétienne[4].

1. Vogüé, *Inscriptions araméennes*, n° 65, où se trouvent aussi les noms de שמיאל et de זבידא qui sont portés par des Juifs ; cependant les auteurs de cette inscription étaient certainement des païens ; l'embellissement des cimetières est contraire aux mœurs juives subséquentes à la seconde destruction du temple. Ce fait réduit en fumée toutes les théories éblouissantes qu'on a fondées dans les derniers temps sur l'étymologie du nom de לוי pour expliquer l'origine du sacerdoce hébreu.

2. Vogüé, *ibidem*. Palmyre, n° 67, 1, 3.

3. Vogüé, *ibidem*. Palmyre, n^os^ 10-12.

4. Si la lecture *ṣab Yaudi* (El-Amarna, 37), était certaine et signifiait « soldat de Juda » on pourrait en conclure tout au plus que les hommes de cette tribu prenaient quelquefois du service dans l'armée égyptienne à l'occasion de ses expéditions en Syrie, mais nullement qu'il y avait alors des Judéens établis en Palestine, car ces *Yaudi* étaient postés dans

Remarque additionnelle. — Le nom de *esch-Schâm*, الشام, que les Arabes donnent à la Damascène et qui signifie « le nord », visiblement par rapport au Yémen اليمن, qui représente le sud, paraît avoir eu primitivement, ainsi que le sabéen שאם (pl. שאמת), le sens de « champs cultivés ». On y retrouve un nouveau synonyme des désignations hébraïques פְּדָן et שָׂדֶה.

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(*Suite*[1].)

Observations critiques sur quelques passages des psaumes I a XXI.

Psaume I.

Verset 2. Le psalmiste décrit l'occupation de l'homme pieux qui, au lieu de fréquenter les conciliabules des méchants et de s'affilier aux impies et aux railleurs, se consacre avec amour à l'étude de la loi divine afin d'être en mesure d'en accomplir tous les commandements. Le verset contient deux hémistiches parallèles : à בְּתוֹרַת יְהוָה חֶפְצוֹ répond בְּתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה; mais la répétition de תּוֹרָה est contre le bon goût et l'on s'attend à un synonyme de ce mot dans l'un des hémistiches. Comme l'expression הגה בספר ה]תורה est garantie par Josué, I, 8, le synonyme a dû se trouver dans le premier hémistiche. En tenant compte de la forme des consonnes conservées dans le texte massorétique, on peut supposer que la leçon primitive était בְּחֻקּוֹת יְהוָה חֶפְצוֹ. En effet, חקות et תורה forment souvent parallélisme (Genèse, XXVI, 5; Jérémie, XIV, 10, 23); de même l'attribution de חפץ à חקות est fon-

le nord de la Phénicie et avaient pour chef l'Égyptien Doudou. Il s'agit probablement d'auxiliaires natifs du pays de *Ya'di*, יאדי, qui a livré les fameuses inscriptions de Zindjirli.

1. Voir le fascicule d'octobre 1893, p. 289-302, le fascicule de janvier 1894, p. 1-12, et le fascicule d'avril, p. 97-101.

damentale dans בחקיך אשתעשע (Psaumes, cxvi, 6) ; elle est le contraire de בחקתי תמאסו (Lévitique, xxvi, 15) ou de חקתי מאסו (Ézéchiel, xx, 24).

Verset 6. Le verbe ידע rapporté à דֶּרֶךְ signifie « apprécier, agréer la conduite de quelqu'un » (Job. xxiii, 10) ; traduisez : « car Yahwé agrée le chemin des justes, mais le chemin des méchants mène à la perdition » (mot à mot : « périt »).

Psaume ii.

Verset 7. La phrase אֲסַפְּרָה אֶל־חֹק ne donne pas de sens acceptable ; les anciennes versions qui rattachent ces mots au verset précédent : διαγγελῶν τὸ πρόσταγμα Κυρίου = *prædicans præceptum ejus*, מגשהיא על קיומי, mettent le verbe à la troisième personne sans obtenir un sens plus clair. D'autre part on ne saurait admettre l'interprétation de Luther : *Ich will von einer solchen Weise predigen, dass*, etc. Il faut simplement corriger אל־חק en מֵרָחֹק : « Je raconte (ceci) : depuis longtemps (Isaïe, xxii, 11 ; Jérémie, xxxi, 50) Yahwé m'a dit : Tu es mon fils, etc. »

Psaume iv.

Verset 7. Je ne recommanderai pas l'opinion presque générale qui voit dans נְסֵה une faute acoustique pour נְשָׂא ; la locution נשא אור ne se trouve nulle part. Mieux vaut ponctuer נַסֵּה ou נְסֵה « essaye sur nous la lumière de ta face, ô Yahwé » ; c'est une façon de se plaindre de l'état présent que le poète optimiste réprouve dans les versets suivants. Pour le tour de la phrase comparez Job, iv, 2, הֲנֻסֶּה דָבָר אֵלֶיךָ.

Verset 9. Le sens de « isolément », qui appartient régulièrement à לְבָדָד, ne cadre pas avec le contexte ; il faut donner ici à בָּדָד le sens de « fermeté » qu'il a dans le Deutéronome, xxxiii, 28, où בָּדָד est synonyme de בֶּטַח « sécurité » comme dans ce passage. La traduction exacte serait : « Je me couche et je m'endors paisiblement au milieu de mes ennemis, car toi, Yahwé, tu me donnes une position ferme et sûre (mot à mot : tu me places à fermeté et à sécurité). »

Psaume v.

Verset 2. Le mot הֲגִיגִי ne se trouve qu'ici et dans le psaume xxxix, 4, cependant la racine הגג est aussi usitée en syriaque avec le sens de « s'imaginer, avoir un soupçon (ar. تَخَيَّلَ); » en hébreu, il semble être synonyme de הָגָה « penser, méditer ».

Verset 4. אֶעֱרָךְ־לְךָ, sous-entendu תְּפִלָּתִי « ma prière » ou מִלִּים « des paroles », comme dans Job, xxxii, 14.

Psaume vi.

Verset 3. Le verbe נִבְהֲלוּ « être effrayé » ne semble guère convenir à עַצָמַי « mes os »; puis, il est immédiatement répété et mis en contact avec נַפְשִׁי au début du verset suivant, où il est très bien en place; enfin, le verbe רְפָאֵנִי « guérir » semble indiquer qu'il s'agit d'une maladie plus grave qu'une simple frayeur. Par suite de ces considérations, on incline à penser que la leçon primitive était רְפָאֵנִי יְהוָה כִּי בָלוּ עַצְמַי, « guéris-moi, Yahwé, car mes os sont tombés en pourriture, ont dépéri ». Le dépérissement des os est la suite d'une longue espérance restée inaccomplie, (Habacuc, iii, 16; Psaumes, xxxi, 11); l'expression identique, בָּלוּ עַצְמַי, figure aussi dans le psaume xxxii, 3. La corruption vient d'une assimilation irréfléchie avec le נִבְהֲלוּ du verset suivant.

Psaume x.

Verset 1. Après תַּעְלִים « tu caches » il est sous-entendu עֵינֶיךָ « tes yeux »; il se peut toutefois que le *hif'il* הַעְלִים, à l'exemple d'autres verbes de cette voix comme הרעיד, הבין, הציר, etc., ait été employé dans un sens neutre ou intransitif.

Verset 2. בְּגַאֲוַת ne peut être qu'une forme archaïsante pour בְּגַאֲוָה, ou bien, faut-il ponctuer בְּגַאֲוַת? Le sujet est sans aucun doute רָשָׁע « l'impie », et comme רָשָׁע et עָנִי sont des singuliers, il serait bon de ponctuer יִדְלַק au lieu de יִדְלְקוּ.

et d'effacer le ו de חָשָׁכוּ : « il le prend par les artifices qu'il a imaginés ».

Verset 3. Impossible de conserver la forme transitive הִלֵּל en l'absence de tout complément direct; il faut rétablir יִתְהַלֵּל « l'impie se vante d'avoir obtenu tout ce qu'il a désiré, עַל תַּאֲוַת נַפְשׁוֹ; le rapace, בּוֹצֵעַ (cf. Habacuc, II, 9), complimente, félicite, בֵּרֵךְ (mot à mot : bénit) celui qui irrite Yahwé (par ses paroles et par ses actes) ».

Verset 5. Je ne trouve rien de satisfaisant dans יָחִילוּ qui n'a que le sens de trembler ou d'espérer, jamais celui de prospérer qu'exige le contexte; il y a donc lieu de croire que la leçon exacte était יַשְׂכִּילוּ (cf. I Samuel, XVIII, 14), verbe qui comprend à la fois l'idée d'intelligence et de prospérité.

Verset 6. Le second hémistiche לְדֹר וָדֹר אֲשֶׁר לֹא בָרֵע manque de cohésion; je propose de lire לְדֹר וָדֹר אֵשֵׁב לֹא אֵרָע, « en toute génération je resterai (cf. Lamentations, V, 19), je ne serai pas abattu » (Psaumes, XVIII, 40). L'abaissement de l'impie est demandé dans le psaume XVII, 13.

Verset 8. Le verbe צפן ne convient pas à עין; corriger יִצְפְּנוּ en יִצְפְּיוּ « ses yeux guettent le malheureux ».

Verset 10. Au lieu du pluriel חלכאים, il faut mettre le singulier חלכא (= חלכה, versets 8 et 14) qui est le sujet des verbes intransitifs ירכה, ישח et נפל qui précèdent.

Versets 13-14. Le mot ראתה détonne par sa position isolée; il vaudra mieux le rattacher au verset précédent après l'avoir corrigé en רָעָתוֹ : « Il dit dans son cœur : Tu ne rechercheras pas sa méchanceté (pour lui en demander compte) »; la variante תִּדְרֹשׁ רִשְׁעוֹ revient au verset 15.

Par les substantifs עמל וכעס il faut entendre les victimes de l'oppression et de la dureté de l'impie et le second verbe לחת doit être amendé en לַנְחֵם ou לַנְחֹת : « Tu regardes les opprimés et les humiliés afin de les conduire par la main. »

Verset 17. L'expression תכין לבם ne convient guère ici; rétablissez תַּקְשִׁיב לִבָּם : « Ton oreille écoute la méditation de

leur cœur », ce qui forme parallèle avec le contenu du premier hémistiche.

Verset 18. מִן הָאָרֶץ n'est pas le complément indirect du verbe לְעָרִין comme le pensent les anciennes versions : « sur la terre », mais se rattache à אֱנוֹשׁ : « afin que l'homme, originaire de la terre, ne puisse plus agir en tyran, עָרִין, la domination appartenant de droit à l'être céleste par excellence, à Dieu ».

Psaume xi.

Verset 1. Le suffixe de הַרְכֶּם « votre montagne » ne se rapporte à rien; lisez : נוּדִי הַר כְּכ(ו) צִפּוֹר, « émigre vers la montagne comme un oiseau », c'est-à-dire, va-t'en de notre présence.

Psaume xii.

Le verset 7 sépare indûment les versets 6 et 8; il appartient visiblement au psaume xix où il se place convenablement avant le verset 8 qui fait l'éloge de la loi et de ses commandements.

Verset 8. Le suffixe de תִּשְׁמְרֵם se rapporte aux עֲנִיִּים et אֶבְיוֹנִים du verset 6. Le verbe suivant doit aussi être pourvu du même suffixe, partant תִּצְּרֵם au lieu de תִּצְּרֵנוּ. Les mots מִן הַדּוֹר זוּ לְעוֹלָם ne comportent aucun sens raisonnable; nous sommes probablement en présence d'une ancienne corruption de texte; en considération de la nature hypocrite des méchants décrits dans ce psaume, j'incline à corriger מִכַּחֲלִיקֵם לְשׁוֹנָם « de ceux qui lissent leur langue », c'est-à-dire, qui ont la langue douce ou flatteuse.

La même expression se trouve dans le psaume v, 10, et Proverbes, xxviii, 23.

Verset 9. On ne s'explique pas bien la forme massorétique רָם au lieu de רִם, mais le mot est certainement le masculin de רִמָּה « ver, vermine ».

Psaume xiii.

Verset 3. Le parallèle de יָגוֹן « tristesse » ne saurait être

עֲצוֹת « conseils »; il faut lire עֶצֶב ou עֲצֻבוֹת « douleur », comme aux psaumes XVI, 4, et CXLVII, 3.

PSAUME XIV.

Verset 4. Je tends à croire que les mots אָכְלוּ לֶחֶם viennent d'une variante marginale de אֹכְלֵי עַמִּי : « Certes, tous ceux qui pratiquent l'iniquité, qui dévorent mon peuple (var. qui dévorent leur pain) sans se souvenir de Yahwé ont (finalement) éprouvé (cf. ci-dessus la note au psaume I, 6) la colère divine. »

Verset 6. Après avoir décrit la frayeur des méchants à l'apparition de Dieu, le poète ne peut pas revenir à l'opprobre essuyé par le pauvre, idée que l'on trouve dans les mots עֲצַת עָנִי הָבִישׁוּ « vous dédaignez le projet du pauvre »; puis la phrase motivante כִּי יְהוָה מַחְסֵהוּ « car Yahwé est son protecteur » (litt. « sa protection ») s'y rattache fort mal. Je propose de lire עֲצַת עָנִי תָּבֹאנוּ : « Le projet du pauvre se réalisera (litt. « arrivera à lui »), car Yahwé est son protecteur. » Le verbe בוא avec le sens de « se réaliser » revient dans Isaïe, V, 19.

PSAUME XV.

Verset 3. L'expression לֹא רָגַל עַל לְשֹׁנוֹ est visiblement peu parallèle à לֹא עָשָׂה לְרֵעֵהוּ רָעָה; puis, la langue ne peut servir de moyen à une action qui tire son origine du pied, רגל. Je soupçonne que la leçon primitive était לֹא רָגַל עַל עֲמִיתוֹ, « il n'a pas levé le pied sur son semblable, n'a pas fait de mal à son prochain, etc. ». Comparez אַל תְּבָאנִי רֶגֶל גֵּאוָה (Psaumes, XXXVI, 12) « que le pied de l'orgueilleux ne m'atteigne pas ».

PSAUME XVI.

Versets 2-3. La correction de אֲמַרְתִּי en אָמַרְתָּ est évidente, mais comment remédier au défaut de sens raisonnable que présente la phrase finale? Les traductions connues telles que : « Tu n'as pas besoin de mes bienfaits » (Sept.-Vulg.), « mon bon-

heur s'en va à cause de toi = je dois souffrir pour toi » (Luther), « mon bonheur ne vient que de toi » (modernes) ne conviennent nullement aux mots טוֹבָתִי בַּל עָלֶיךָ et laissent en outre le verset 3 sans liaison aucune. Je conjecture que la leçon primitive était טוֹבָתִי בַּל עָלַי | כִּי לִקְדֹשִׁים וגו', « mon bonheur n'est pas dû à moi, mais aux saints qui vivent sur la terre, aux puissants (en vertu) que j'aime au-dessus de tout ». L'idée d'attribuer le bonheur aux mérites de personnages renommés pour leurs vertus est des plus courantes dans la Bible.

Verset 4. אַחֵר מָהֲרוּ, « qui ont apporté le cadeau nuptial (מֹהַר) à un autre dieu »; d'après une figure très fréquente en hébreu, le culte d'une divinité est regardé comme un acte de mariage.

Verset 8. Après כִּי מִימִינִי il manque le pronom הוּא : « Car, ou plutôt, lorsqu'il est à ma droite je ne chancellerai pas. »

Verset 9. J'ai déjà montré ailleurs qu'il faut lire כְּבֵדִי « mon foie, mes intestins », au lieu de כְּבוֹדִי « mon honneur », expression qui ne saurait former parallèle avec לִבִּי « mon cœur ».

Psaume xvii.

Verset 3. Le complément sous-entendu du verbe בל תמצא, « tu ne trouves pas », est בְּאוֹמָה « la moindre chose, rien (à reprendre). » Le mot suivant זַמּוֹתִי doit être un infinitif pris substantivement et accentué à la dernière syllabe, contre la Massore qui en fait un verbe. Il faut traduire : « Ma bouche ne contredit pas (litt. « ne transgresse pas ») ma pensée. »

Verset 4. Le premier hémistiche ne consiste qu'en substantifs incohérents entre eux; au lieu de לִפְעֻלוֹת אָדָם, il faut probablement lire לִפְעֻלּוֹתֶיךָ אֵרֹם « j'attends tes œuvres », idée peu différente de celle qui est exprimée par les mots דֹּם לַיהוה (Psaumes, xxxvii, 7) « attends (l'action de) Dieu »; le second hémistiche se compose des mots בדבר שפתיך אני מאסתי ארחות פריץ (au lieu de שמרתי), « pour la parole de ta bouche j'ai méprisé les voies de l'homme déréglé »; c'est une

variante de la fin du verset qui vient d'être cité : « Ne rivalise pas avec celui dont la voie semble prospérer, avec l'homme qui pratique l'iniquité. »

Verset 7. Après מִמְּתֵי מְעָט le mot בְּיָמִינֶךָ n'offre aucun sens; il y a là sans doute une erreur de copiste pour מְשַׂנְאֶיךָ « tes ennemis »; cf. Psaumes, cxxxix, 21.

Verset 11. Corrigez סבבוני en סָבְבוּם « ils entourent maintenant nos pas ».

Verset 13. Lisez חֹרְפֶךָ « qui te blasphème » au lieu de חַרְבֶּךָ « ton épée ».

Verset 14. La corruption évidente du commencement de ce verset a fait attribuer à l'auteur l'idée antihébraïque que les biens de ce monde, la vie, la richesse, la multitude des enfants sont mauvais en eux-mêmes. Il est plus vraisemblable d'admettre que le texte primitif portait, au lieu de l'impossible מִמְּתֵי יד יהוה מִמְּתֵים וגו, les mots כְּמַתַּת יד יהוה כְּמֵתִים וגו, ce qui, en suppléant la phrase perdue ou sous-entendue רַבִּים אֹמְרִים חָנֵּנוּ se traduit : « Beaucoup d'hommes disent : Gratifie-nous, ô Yahwé, du don de ta main, comme les autres hommes du monde qui participent à la vie (heureuse), dont le corps jouit dans sa plénitude des biens que tu leur as réservés (צָפוּנְךָ), qui ont de nombreux enfants, qui laissent leur superflu à leurs descendants. » Le verset suivant contient la fin de cette phrase : « Moi, (je dis), en (toute) sincérité : Je veux voir ta face, je veux, tout éveillé, être rassasié de ton image. » Le psalmiste préfère la contemplation lucide de la Divinité à toutes les félicités mondaines et corporelles qui constituent le bonheur de la plupart des hommes. Cette idée a déjà été exprimée dans le psaume iv, 8, mais d'une façon beaucoup trop concise.

Psaume xviii.

Ce psaume se trouve avec beaucoup de variantes dans II Samuel, xvii; mes remarques se borneront aux passages absolument inintelligibles.

Verset 13. Lire בערו « se produisirent (des flammes) » au lieu de עברו « passèrent ». — Verset 36. Corriger וענותך תרבני en בעצתך הנחני « par ton conseil tu me guides ». — Verset 46. Au lieu de ויחרגו (II Samuel, XXII, ויחגרו) il faut rétablir וְיַחְרְדוּ « et trembleront ».

Psaume XIX.

Rétablir avant le verset 8 le passage égaré dans le psaume XII, 7; voyez la remarque afférente à ce dernier verset.

Psaume XX.

Verset 4. Lire יְדַשְּׁנֶהּ ou יְדַשְּׁנֶהּ « il l'agréera comme un bon onguent »; la leçon יְדַשְּׁנֶהּ n'offre point de forme correcte.

Psaume XXI.

Les versets 9 à 14, qui s'adressent à Dieu, ont été indûment détachés du psaume XX qui a une allure identique, tandis que le contexte du psaume XXI exigerait le suffixe de la troisième personne : שנאיו, אויביו, etc., au lieu de שנאיך, אויביך etc. Nous n'avons donc ici que la première moitié d'un psaume royal.

J. Halévy.

La Correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV

TRANSCRITE ET TRADUITE PAR J. HALÉVY

(*Deuxième partie*).

Suite et fin.

---

305 (B. M. 67).

PREMIÈRE LETTRE DE ŠUMARDATA AU ROI

Recto.

[1] a-na ¶ šăr-ri en-ya [2] um-ma ¶ šu-mă-ar-da-ta nît-ma (?) [3] a-na gîr-mes šăr-ri en-ya [4] ma-ak-ti-ti vii u vii mi-la-na [5] ma-ak-ti-ti u ka-ba-tu-ma u zu-'-ru-ma [6] lî-ma-ad ¶ šăr-ri en-ya [7] . ma-la-at.?-ta gab-bi [8] šab-mes ¶ šăr-ri en ya i-ba(?)-su-ti [9] ¶ en u a-nu-ma ¶ ra-' ma-nu-ya 10] u.(?) sal-+-lat-al-lat(?)-mes ¶ šăr-ri en-ya [11] sa-ap-ra-ti-šu.?)-nu a-na ¶ šăr ri [12] a-na sul ma ni ¶ šăr ri [13] ša-ap ra-ti a na ¶ šăr ri en-ya [14] . di mi-mi-ya mi-nu-mi [15] . ya-ma . . ¶ šăr-ri [16] . . . ra ¶ šăr-ri en ya [17] . . . . u nît .

Verso.

[18] mi-la . . . . [19] ¶ šăr-ri en-ya qa-ti . [20] da-an-na-ta(?) [21] gîr-mes sa ¶ šăr-ri en ya [22] vii u vii ma ak ti ti [23] . ma du-an(?)-ri ki [24] ¶ šăr-ri en-ya iq-bi . [25] . . ku- . -mu . [26] ù . . . i-gu-mu [27] . . u i . u . [28] . . . a-na ¶ šăr ri . . . . . [36] šăr-ri en ✓ ya. .

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, (il est dit) ceci :

Moi, Šumardata, ton serviteur, je me roule sept et sept fois de ventre et de dos aux pieds du roi, mon seigneur.

Que le roi, mon seigneur, sache que . . . toutes les troupes du roi, mon seigneur, sont d'accord ; quant à Ra'manuya et aux autres esclaves du roi, mon seigneur, je les ai envoyés au roi comme cadeau du roi ; j'ai aussi envoyé au roi, mon seigneur, tout ce que je possédais . . . le roi . . . . . le roi, mon seigneur . . . et serviteur . .

Verso.

. . . le roi, mon seigneur, a les bras puissants. (Je me jette) sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur. . . Le roi, mon seigneur, a dit. . . au roi. . . au roi, mon seigneur.

306 (B. M. 68).

DEUXIÈME LETTRE DE ŠUMARDATA AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šăr-ri en-ya [2] an-meš-nu u an-šab-ya [3] um-ma ‖ šu-mà-ar-da-ta nīt-ma [4] vii û vii mi-la ma-ak-ta-ti [5] a-na gīr-meš ‖ šăr-ri en-ya [6] u ka-ba-tu ma [7] û ma-ah-ru-ma [8] li-el-ma-ad ‖ šăr-ri [9] en-ya a-na-ku ‖ en i-ba-aš-ši [10] I-uš-ši-ra ‖ šăr-ri [11] en-ya šab-meš kaš-ta-ti

Verso.

[12] ma-'-da ma-gal [13] û I-ki-im-ni [14] ⸜ ya-zi-ni [15] û I(?)-ma-ad ‖ šăr-ri [16] en-ya

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, (il est dit) ceci :

Moi, Šumardata, ton serviteur, je me roule sept et sept fois, de ventre et de dos, aux pieds du roi, mon seigneur. Sache le roi, mon seigneur, que je suis seul; qu'il envoie donc en très grand nombre des troupes d'archers

Verso.

pour nous prendre (?). Apprends (cela), ô roi, mon seigneur.

307 (B. M. 69).

TROISIÈME LETTRE DE ŠUMARDATA AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šăr un ya [2] an mes ya an-par-ya [3] ki-bi-ma [4] um-ma ‖ šu-mà-ar-da-ta [5] nīt-ka ip-ri-ša [6] gīr-meš-ka a-na gīr-meš šăr [7] en-ya an-meš-ya an-par-ya [8] vii šu vii da-a-an am-kut [9] a-mā-at ša iš-ta-bar [10] šăr en-ya an-par [11] iš-tu an-ša-me a-na ya-ši [12] ma i-šu-ši-ru-šu [13] a-na šăr en-ya [14] an-par iš-tu [15] an ša-me

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, (il est dit) ceci :

Moi, Šumardata, ton serviteur, poussière de tes pieds, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

J'ai écouté l'ordre que m'a envoyé le roi, mon seigneur, soleil du ciel, et voici, j'en informe le roi, mon seigneur, soleil du ciel.

308 (B. M. 70).

LETTRE DE TAGI AU ROI

Recto.

1' a-na ǀ šàr-ri en-ya 2' um-ma ǀ ta-gi nit-ka [3' a-na gìr-meš ǀ šàr-ri en-ya 4'] vii šu u vii ta an am-kut 5' a-mur me a-na-ku nit ša ǀ šàr-ri [6']u bu-i te bu-hi-ir [7' haran-zun in-na qa-at šiš-ya [8'] u u ru an la-a-me hi iz [9'] la-a i li u us sir [10' haran-zun-ya a-na ǀ šàr ri en ya [11' a šp-al lu mes tar-dè ka [12'] sum-ma la u-maḫ-an la-a meḫ-hi-iz [13'] ṣi-i ya šu-ni-ta-an

Verso.

[14'] a-mur ni nu a-na mu-hi-qa [15'] u si-ya šum-ma ni-be-il [16'] a-na an ǀ sa-me-ma šum-ma [17'] nu-ra-ad i-na ir-zi-te [18'] u sak-du-un ǀ ru-šu nu [19'] i-na qa-te-ka u an-nu u [20'] in a-an na bu-i te ni šàr [21'] haran-zun-ya i-na qa-at [22'] lu tab-bi-ya a-na ǀ šàr-ri [23'] ǀ en-ya u i-il-ma ad [24'] ǀ šàr-ru en i nu ma ur-ru-du [25'] ǀ šàr-ra u i na-za-ru

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, (il est dit) ceci :

Moi, Tagi, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur. Regarde, je suis le serviteur du roi. Donc, assemble vite les piétons sous la main de mon frère; le soldat qui ne combat pas ne vaincra pas. J'ai envoyé mes piétons au roi, mon seigneur. Demande à tes officiers si mon frère n'est pas soldat et ne combat pas.

Verso.

Puis, regarde, quant à nous, nos yeux sont dirigés vers toi; si nous nous transportons au ciel, si nous descendons sur la terre, nos têtes sont dans ta main; je le répète, j'ai envoyé maintenant mes piétons par la main de mon ami au roi, mon seigneur; que le roi, mon seigneur, sache que je reste attaché au service du roi.

309 (B. M. 71).

LETTRE DE . . . NI AU ROI

Recto.

[1'] a-na ǀ šàr en-ya an-mes-ya [2'] an-par-ya ki-bi-ma [3'] um-ma ǀ . . . ni nit-ka [4'] a-na gìr mes šàr en-ya an-mes-ya [5'] an-par-ya vii u vii ta-a an [6'] am-ku-ut is-te-ni a-mā-te-mes [7'] sa šàr en-ya sa is-bu-ur [8'] a-na nit-šu ši-mi-mi a-na [9'] a na lu-ub-ka u u šur [10' er-ḫal zun šà šàr en-ka [11'] sa it-ti-ka a-nu ma [12' iz-zu-ru a-mā-at sa [13' qa-ba šàr en-ya a-na ya-si [14'] u i-il-ma-ad [15' šàr en-ya a-na nit-šu [16'] a-mur ip-Ai ǀ bi-i-ya [17'] tur šal gu-la-te

Verso.

[18'] [a-na] ya ši lā-meš-ya [19'] ša uš-ši-ir-ti a-na [20'] ur-ra-di i-na er ya-pu [21'] u a-na na-za-ri [22'] bit-ti ǀ šu-nu-ti šàr en-ya [23'] a al-lu-u el-ki-

šu-nu [24] ‖ bi-i-ya tur gu-la ti [25] u I-el-ma-ad šàr en-ya [26] a-mâ at
nît-šu an-nu-tam [27] šum-ma ki-ya-am I-iq-bu [28] šàr en-ya a-na ya-
ši [29] iz-zi-ib-mi er-ki-ka [30] i-tu pa-ni ‖ bi-i-ya [31] u lu-u iz-zi-ba
ù [32] el-la-ka ù lu-u [33] ur-ra-da šàr en-ya [34] ud-kam-ma ù mu-šu a-di
[35] da-ri-ya-ta

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci :

Moi. . . . ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

J'ai écouté l'ordre que le roi, mon seigneur, a envoyé à son serviteur : « Obéis à ton supérieur et garde les villes que le roi, ton seigneur, t'a confiées. » Certes, j'exécuterai l'ordre que le roi, mon seigneur, me donne. Le roi, mon seigneur, connaît son serviteur. Regarde les actes commis par Biya, fils de Gulati,

Verso.

à mon égard; les hommes que j'ai envoyés pour le service dans la ville de Yapu et pour garder les édifices du roi, mon seigneur, ce Biya, fils de Gulati, me les a enlevés. Que le roi, mon seigneur, soit informé de ce fait; si le roi, mon seigneur, m'avait dit : « Quitte ta ville pour faire place à Biya », je l'aurais quittée et je m'en serais allé pour me mettre au service (particulier) du roi, jour et nuit, à tout jamais.

310 (B. M. 72).

SUITE D'UNE LETTRE AU ROI

Recto.

[1] ša-ni-tam du-ub-bu-ba-ku-me [2] muh-hi-zun-ya [3] šum-ma-mi
I-bu-šu-mi [4] an-meš-nu ša šàr-ri en-nu [5] u ni-ik šu-du-um-mi [6] ‖
la-ab-a-ya u til-la-nu-um-ma ↘ ha-ya-nu (?) [7] nu-ub-ba-lu-u-šu a-na
šàr-ri en-nu [8] u tu za-'-me ↘ tu-ra [9] sal-lh kur(?)-ra-ya u iz-zi-iz-me
[10] egir-šu ↘ 'a-ru-uu u '11] ir-ka-ab-mi [12] it-ti ‖ yâ-as da-tu [13] ù
a-di ka-ša-di-ya [14] u da-ku-šu ↘ ma-' zu u [15] ú-al lu-u-me ‖ yâ-as
da-ta [16] nît-ka u šu-u-te [17] I-ru-ub-mi it-ti-ya [18] i-na qabal ta-ha-zi
[19] à lu-u I-na . [20] til-la-at šàr-ri en-ya [21] u li-pa-as . . . [22] . ba
i-na . . . [23] šàr-ri en . . . [24] u ‖ zu-ra-ta . . .

Verso.

[25] I-qi-ki-pu ‖ la-ab-a-ya [26] is-tu er-ma-qad-da-ki [27] u I-iq-bi
a-na ya-ši [28] i-na-me lib-iq-mà ↘ a-na-yâ [29] u-ta-as-sa-ru-us-su
[30] a-na šàr-ri u til-ki-šu [31] ‖ zu-ra-ta u i-ta-šir-su [32] is-tu er-bi-
na-tu-na-ki [33] a-na bit-šu u ‖ zu-ra-ta [34] la-ki-mi ku-pàr-zun ip-ri-ir
[35] ↘ ri-šu [36] i-na su-ti-šu ↘ ba-li-u [37] ša-ni-tam mi-na-am-mi ip-
ša-ku-me [38] a-na šàr-ri en-ya [39] i-nu-ma šig-'-ya ↘ I-ki-il-li-ni [40] ù
kab ↘ i ka-hi-id [41] šà zun-ya zi-'-ru-tam [42] u ‖ zu-ra-ta [43] i ta-
šir [44] la-ab-a-ya u ‖ zu-ra-ta [45] I-ta-šir-me ‖ an-in-me-hir [46] a-na
bît-šu-ni [47] u lu-u I-di-mi [48] šàr-ru en-ya

TRADUCTION

Recto.

Puis, j'ai dit à mon frère : « Si les dieux du roi, notre seigneur, le veulent, nous nous emparerons de Labaya et nous l'amènerons vivant au roi, notre seigneur. » Ma jument étant sortie, il l'a suivie, (puis) il l'a montée avec Yasdata qu'il a blessé, avant mon arrivée, et ce Yasdata est ton serviteur. Quant à lui, il m'a livré une bataille où il . . . . la vie du roi, mon seigneur. . . . dans. . . roi, mon seigneur. . . Zurata. . .

Verso.

a pris Labaya, de la ville de Maqada, et m'a dit : « Je le transporterai dans un vaisseau, auprès du roi »; c'est ainsi que Zurata l'a pris et l'a ramené de la ville de Hinatuna dans sa maison et il en a reçu la rançon de ses propres mains.

Puis, qu'ai-je donc fait au roi, mon seigneur, pour qu'il me rabaisse et donne la préférence à mes frères cadets? Zurata a amené Labaya et aussi Addaméhir dans sa maison. Que le roi, mon seigneur, sache cela.

311 (B. M. 73).

LETTRE AU ROI

Recto.

[1] a-na iš . . . [2] an par-ya . . . [3] u ša-ni-tam . . . [4] a-qa-bu il-ti-ku-mi ur . [5] i-na bi-ri-šu-nu muh . [6] ša-ni-tam a nu-ma i na-an na [7] i-na mu-šu ur-ra . . [8] i-na nu-gur-ti-mes-sa muh . [9] i-na-an-na at-ta ti-di-mi [10] er-ki-mes-ya da-an-nu muh-ya [11] . . mi i li i-bi-iš [12] . ti . ha-ba . . tam [13] . si . . . nu-tam

Verso.

[14] a-na er ma-ag-da-lim [15] u šab-meš er ku-uk(?)-be-ki [16] nu-gur-tum muh-ya u a nu ma [17] ya-nu un lu-lum sa i-ri-zu-ni [18] iš tu qa-ti-šu-nu ša-ni-tam [19] i-na ka-at ! ab-bi-ha a-na muh-ri-ya [20] si-si-tum muh-ya u gab-bi [21] kâ-gal-meš-ya ti-il-ki [22] u nu-hu-us-tum ša al(?) [23] ! ab-bi ha lu-ka ki [24] a-mâ-ti-ka iz-ku-ru . [25] a-na šâr be-li . . [26] a-zi . . .

TRADUCTION

Recto.

Au . . . mon soleil . . . et, de plus . . je dis : Ils ont pris . . au milieu de . . puis, maintenant, ils se sont joints (?) nuit et jour aux ennemis qui m'attaquent; maintenant tu sais que mes villes fortifiées sont contre moi . . Que puis-je faire? . .

Verso.

à (?) la ville de Magdalim, et les troupes de la ville de Kukbé se sont révoltées contre moi et il n'y a personne qui me sauve de leurs mains.

Puis, à la suite (?) d'Abbiha qui est devant moi, tous les autres sont contre moi; ils m'ont enlevé mes palais (?) avec les biens (qui s'y trouvaient).

. . . . Abbiha, ton homme, qui a rapporté tes paroles au roi, ton seigneur. . .

312 (B. M. 74).

LETTRE DE DAGAN-TAKALA AU ROI

Recto.

[1] a-na šàr gal be-li-ya [2] an-par a-na ša-ni [3] ¶ an-da-ga-an-ta-ka-la [4] nIt-ka iq-bi [5] VII šu u VII šu-ma [6] a-na II gìr šàr gal [7] be-li ya im-ku-ut [8] še-zi-ba-an-ni [9] iš-tu kur-mes da-nu-ti [10] iš-tu šu qa-ti [11] lú-meš sa ga-az [12] lú-meš ha-ba-ti [13] ù lu-meš qat-ti-i [14] u še-zi-ba-an-ni [15] šàr gal be-li-ya

Verso.

[16] ù a-mu-ur-ni [17] ra-ra . . . . [18] ù at-ta šàr gal [19] be-li-ya [20] tu-še zi-ba an-ni [21] ù i na . . [22] a-na šàr-gal-be-li-ya

TRADUCTION

Recto.

Au grand roi, mon seigneur, soleil du ciel. . .

Moi, Dagantakala, ton serviteur, en me jetant sept et sept fois aux pieds du grand roi, mon seigneur, lui dis : Sauve-moi des ennemis puissants, de la main des brigands, hommes de sac et de brigandage; sauve-moi, ô grand roi, mon seigneur!

Verso.

Regarde-nous. . . toi, grand roi, mon seigneur, tu me sauveras, j'ai confiance (?) dans le grand roi, mon seigneur.

313 (B. M. 75).

LETTRE DE DAŠRU AU ROI

Recto.

[1] a-na ¶ šàr en-ya [2] an-par-ya ki-bi-ma [3] um-ma ¶ da-aš-ru [4] nIt ki-it-te šàr [5] a-na gìr-mes šàr en-ya [6] ù an-par VII šu ù VII ta-an am-kut [7] gab-bi mi im-me [8] ša I-iq-bu [9] šàr en-ya [10] iš-te-nim-mu

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, il est dit ceci :

Moi, Dašru, serviteur fidèle du roi, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur. J'ai écouté tout ce que le roi, mon seigneur, m'a dit.

314 (B. M. 76).

LETTRE DE ZIDRIPIRA AU ROI

Recto.

[1] a-na ¶ šàr en-ya an-par-ya [2] an-meš-ya ki-bi-ma [3] um-ma zi-id-ri-pi-ra [4] nIt-ka ip-ri sa gìr-mes-ka [5] ù te-id sa ka-pa-si-ka [6] a-na

gír-meš ‖ šár an-ya [7' an-par-ya an-meš-ya vii šu [8' u vii ta-an am-ku-ut [9] u ka-ba tu-ma u ši-ru-ma [10] is-te mi sa-bar ‖ šár-ri [11] en-ya an-par ya an-meš-ya [12] a-na ulu-šu a-nu ma [13] su-te-ir-ti ki-ma [14] sa qa be ‖ šár ru [15] en-ya an-par-ya an-meš-ya

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu, il est dit ceci :

Moi, Zidripira, ton serviteur, poussière de tes pieds, sol que tu foules, je me roule sept et sept fois de ventre et de dos aux pieds du roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu. J'ai écouté ce que le roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu, a envoyé dire à son serviteur. Je viens d'expédier ce que le roi, mon seigneur, mon soleil, mon dieu, m'a demandé.

315 (B. M. 77).

LETTRE DE ŠATIPI AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šár-ri be-ya an-ya an šab ya [2' ki-bi-ma 3] um-ma ša-ti-pi . [4] ulu-ka ip ri šu-pa-ul [5] gír meš-bi šár-ri be-ya [6 a na gír-meš-bi šár-ri be-ya [7] an-ya an-šab-ya vii šu u vii ta-a-an [8' am-ku-ut [9] a-na-ur-mi a-na-ku ulu-ki-ti [10] ‖ šár-ri be-ya an-ya an-šab ya [11] i-na aš-ri an ni-im [12' u er e-ni-ša-ši . (?) 13 er-ki šár-ri be-ya an-ya an-šab-ya [14 u e-nu-ma e-na-za-ru [15] er-ki šár en . . .

Verso.

[22] u . . . ir-ti [23' tur-šal-ya a-na bit-gal [24] a-na šár-ri be-ya an-ya [25 an-šab-ya

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ceci :

Moi, Šatipi, homme. . ., ton serviteur, poussière du dessous des pieds du roi, mon seigneur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

Regarde, je suis le serviteur fidèle du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, dans cette place, la ville de Enišaši, ville du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil; et lorsque je garde la ville du roi, mon seigneur. . .

Verso.

j'ai envoyé ma fille au palais, au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil.

316 (B. M. 78).

LETTRE D'UN HABITANT DE DUBU AU ROI

Recto.

[1] a-na ‖ šár en ya [2' ki bi-ma [3] um ma ‖ lu er du bu [4] ulu-ka a-na gír-meš 5 ‖ šár be-li-ya [6] an-par li-mi-ma [7] vii šu a-na pa-ni [8] vii ta-ni am-kut [9] at-ta ša-ap-ra-ta [10] a-na šu-ši-ri

Verso.

[11] a-na pa-ni [12] ṣab-meš qaš-ta-te [13] ù a-nu-ma [14] a-na-ku qa-du ṣab-meš-ya [15] u iṣ kil-+bat-meš-ya [16] a-na pa-ni ṣab-meš [17] ša ᵀ šàr-en-ya [18] a-di a-šar te-la-ku

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, il est dit ceci :

Moi, homme de la ville de Dubu, ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, le soleil. Tu m'as envoyé l'ordre d'aller

Verso.

à la rencontre des troupes d'archers; voici, moi, avec mes troupes et mes chars, nous nous sommes rendus au devant des troupes du roi, mon seigneur, à l'endroit vers lequel ils se dirigeaient.

317 (B. M. 79).

FRAGMENT D'UNE LETTRE AU ROI

Recto.

[1] li-iš-al šu-nu [2] šàr-ru šum-ma la ki-te [3] mi-im-ma aš-šum lu ha za-ni [4] u li-iq-bi [5] i-na pa-ni šàr-ri u [6] šàr-ru be-ni-ya lu aš-al-ni [7] a-nu-ma ki-i-ya-am [8] qa-la ta a-di mi [9] i-il-ma-du šàr-ru [10] be-ni-ya a-mâ-tam .

Verso.

[11] an-ni-tam ù i-te-ru [12] um-ma šàr-ru be-ni-ya [13] a-mâ-at i-te-rù-nu [14] ù a-na a-mâ-at [15] šàr-ri ki-ma

(Restes de lettres que le scribe a oublié d'effacer.)

TRADUCTION

Recto.

Que le roi leur demande si tout ce qui concerne l'homme de garde n'est pas vrai; qu'il raconte tout en présence du roi et que le roi, mon seigneur, nous interroge aussi; tu l'as dit ainsi jusqu'à présent. Que le roi, notre seigneur, s'informe de

Verso.

cette affaire et qu'il nous fasse parvenir la réponse à notre dernier avis; j'écouterai la parole du roi.

318 (B. M. 80).

LETTRE D'ANIA . . . AU ROI

Recto.

[1] a-na ᵀ šàr . . . [2] an-par-ya . . . [3] um-ma ᵀ an ha . . [5] . . šàr-en-ya [9] šàr en ya a-na . [10] . . šàr be-li-ya [11] . . tu(?) ga-am-ru [12] . . ha za-nu-te [13] . . i-na ma ha-zi [14] . . pa at-ta [15] . . . mat-šàr

Verso.

[16] en-ya ì ma [17] lú meš ša gaz [18] u ᵀ ša al [19] šàr bé li [20] ḫa ra-bi-za-šu [21] a na ša ᵀ ba-šu [22] i-na mat šàr en-ya [23] u i-la-ni-šú [24] šàr be-li ṣab-meš-šu . [25] a-na-ya-ši ↘ su

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, . . . mon soleil, il est dit ainsi :

Moi, Anha . . . ., roi, mon seigneur . . . roi, mon seigneur, a . . . tu détruis . . gardiens . . en frappant . . le pays du roi est perdu. . .

Verso.

mon seigneur, aux brigands. Que le roi, mon seigneur, demande à son officier ce qui se passe dans le pays du roi, mon seigneur.

Que le roi, mon seigneur, sache que ses troupes . . . à moi . .

319 (B. M. 81).

LETTRE AU ROI

Recto.

[1] a-na šăr en-ya [2] an-meš-ya ap-par-ya [3] um-ma . . . ul-t-ka [4] a-na gîr-meš šăr en-ya [5] an-meš-ya ap-par-ya [6] ru-su ru-ta-a-an ap-ku-ut [7] a-mă-at iš-tab-bar [8] šăr en-ya an-meš-ya [9] ap-par-ya a-na ya-ši [10] a-nu-ma i-su-ši-ru-šu [11] a-na šăr en-ya

TRADUCTION

Recto.

Au roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, il est dit ainsi :

Moi, . . . ton serviteur, je me jette sept et sept fois aux pieds du roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil. Le roi, mon seigneur, mon dieu, mon soleil, vient de m'envoyer son ordre; ma réponse est déjà expédiée au roi mon seigneur.

320 (B. M. 82).

FRAGMENT D'UNE TABLETTE MYTHOLOGIQUE

Recto.

[1] i-nu-ma i lu iš-ku-nu ki-e ri-e-ta [2] a-na a-ha-ti-šu-nu e-ri-eš-ki-i-ga-al [3] iš-bu-u-ru ma-a-ar ši-i-ip-ri [4] ni-i-nu-u lu-nu-ur-ra-da-ak-ki [5] ù at-ti ul ti-li-in-na-a-si [6] su u-up ri-im-ma li il gu-u ku ru-um-ma-at-ki [7] iš-bu-ra-am e-ri-iš ki-i-ga-al nam-ta-a-ra su-uk-ka-la-sa [8] i-la-am ma . . ša-me e ṣi-i-ru u-ti [9] i te-ru . . . bu-ma i-la-nu [10] u-pa-ra . . . . ru nam-ta-a-ra [11] ma-ar si-i-ip-ri . . be-šu-nu ra-a-bi-i-ti [12] ik ru-u-ru . . tu i . ma-ti-šu [13] i-lu ṣi e-ru . . . , [14] . . . . a-hi . . meš be-li-ti-su [15] . . . . ni ba-ak-ki ut-ta-ha-az [16] . . . . en-tum . .

Verso.

[19] . . . . an id(?) . . a i-na(?) si(?) . an . . . [20] . . . . i-na ša-al-ši an mu ta-ab-ri-ga i-na ri-e-bi-i . . [21] (?) an-ab-da-a i-na ha-an-ši an-ra-bi-i-za i-na ši-iš-ši an-di-ri-id [22] i-na si-e-bi-i an-i-lu-tu i-na sa-ma-ni-i an-bi-e-en-na [23] i-na-ti-si-i an-ṣi-i-da-na i-na eš-ri-i an-mi-ki-id (?) [24] i-na il-te-en-se-e-ri i an-bi-e-ra-pa-ri i-na ši-i-in se-e-ri-i [25] an-um(?)-ma i-na ša-la-še-e-ri-i an-li-i-ba i-na ir-bi-še-e-ri-i

[26] ba-a-bi il-ta-ka-an hu(?)-du-a ša i-na ta-ar-ba-ṣi it-ta-ki-is [27] an-nam-ta-ra za-bi-šu di-e-ma i-šá-ka-an ba-ba-a-tu [28] lu bu-ut-ta-a a-nu-um-ma a-na ku a-la-as-su-ma ku-u-nu ši [29] i-na li-ib-bi bi-i-ti iz-za-ba-at e-ri-eš-ki-i-gal [30] i-na ša-ar-ti-ša u-ki-id-di-da-aš-ši-im-ma iš-tu ku-us-si-i [31] a-na ga-ag ga-ri ga-ga-us-sa a na na-ka-si [32] la a ta-du-ka-an-ni a-hu-a-a a-ma-ta lu-uq-ba-a-ku [33] iš-mi ši-i-ma an gur ir-ma-a ga-ta-a-šu i-ba-ak-ki ut-ta ha-az [34] at-ta lu mu-ti-ma a-na-ku lu aš-ša-at-ka lu-še-iz-bi-it-ka [35] šár-ru-ta i-na ir-ši-e-ti ra-pa-aš-ti lu-uš-ku-un tu-up-pa [36] ša ni-mi-e-ki a-na ga-ti-ka at-ta lu bi-e-lu [37] a-na-ku lu bi-il-tu an gur iš-mi-e-ma an-na a-ga-ba ša [38] is-ba-si-ma u-na-ša-aq-ši di-i-im ta-ša i-ka(?)-ap-pa-ar [39] mi-i-na-am-ma te-ri-ši-in-ni iš-tu . -ar-ha-ni ul-lu-ti [40] a-du-ki-na-an-na

TRADUCTION

Recto.

Lorsque (les dieux) préparèrent un festin, ils envoyèrent un messager à leur sœur Eriškigal . . nous sommes tes serviteurs et toi tu ne peux pas nous souffrir; envoie quelqu'un pour chercher les plats que tu as préparés.

Eriškigal envoya Namtar, son serviteur; celui-ci monta vers les cieux élevés; il entra. . . . . Namtar, messager, leur. . grande, courut. . . .; dieu sublime. . . . . sa dame. . . il (?) pleura et fut saisi. . .

Verso.

. . . dieu Id. . . dans la seconde, le dieu. . .; dans la troisième, le dieu Mutabriga; dans la quatrième, le dieu Abdâ; dans la cinquième, le dieu Rabiza; dans la sixième, le dieu Dirid; dans la septième, le dieu Ilutu; dans la huitième, le dieu Bienna; dans la neuvième, le dieu Sidana; dans la dixième, le dieu Mikid; dans la onzième, le dieu Berapari; dans la douzième, le dieu Uma; dans la treizième, le dieu Liba; dans la quatorzième porte, il plaça l'oiseau Dua, qui a été égorgé (?) dans sa cage. Le dieu Namtar donna cet ordre à ses troupes. . observez de près ces portes jusqu'à ce que je vous retrouve.

Eriškigal resta dans l'intérieur de la maison; à cause de sa révolte, il[1] la jeta de son trône par terre et allait lui trancher la tête : Ne me tue pas, mon frère! j'accepte l'ordre. Le dieu Nergal l'ayant entendue, laissa tomber ses bras, pleura et fut saisi : — Tu es mon mari, je suis ta femme; je veux partager avec toi la royauté de la vaste terre; je veux être la compagne de la puissance dont tu disposes; tu seras le seigneur, moi je serai la dame.

Le dieu Nergal ayant entendu cela, au lieu de se fâcher, l'embrassa et essuya ses larmes. . Tout ce que tu désireras à partir de ce moment, je te l'accorderai.

1. Le sujet me paraît maintenant être plutôt Nergal que Namtar son serviteur, ainsi que je le croyais tout d'abord. Voyez *Revue sémitique*, p. 375.

321

TABLETTE DE LAKIŠ

Recto.

[1] [a-na šà]r gal ki-bi-[ma] [2] a-bi [2] [a]-na gìr-ka am-ku-ut [3] lu ti-i-di i-nu-ma [4] tu-ša-tu-na ǀ di-tar-an-im [5] û ǀ ai-im-ri da [6] pu-tur-ri er û [7] . . ka ?-aš-šad[?]-mi [8] ǀ di-tar-an-im a-na ǀ si-in-ri-du [9] . . ér ya-ru-mi [10] i-bar-mi a-na ya a-ši [11] . . ? šu ?-ni-mi.

Verso.

[12] . . iš ?] ban û mi kak-at [13] ti ur nam-ša-ru-ta [14] šum-ma ûl a-na-ku [15] il ?]-la-na muh mat [16] ša šar û a na ya-ši [17] en-ni-ib-šà-at . . [18] û a-di-mi u-ti-ru-mi [19] su-ut-bu ? -ul-ka [20] ša u-ša-at iš-tu ši [21] [a-ya ?]-bu û uš-ši-ir [22] . . ya [?] û [23] ...ša-bi... [24] ...li [?] bal-su *(sur le bord)* a-mâ-ta an-ni-ta.

TRADUCTION

Recto.

Au grand roi, il est dit [ceci] : Mon père, je me jette à tes pieds. Sache que Daâu Addi et Zimrida ont accompli [?], la conquête de la ville. Et Daâu-Addi vainquit [?] Zimrida, et [?] passa [dans (?)] la ville de Yaramt. A moi . .

Verso.

. . arcs, trois armes et trois javelots ? . Et si je me rends dans (?) le pays du roi, à moi aussi... et lorsque m'arrivera ta réponse [?], qui me sauvera [?] de la face de l'ennemi [?], envoie aussi . . qu'il lui porte cet avis.

Épigraphie arabe d'Asie Mineure

Par M. Clément Huart.

(*Suite*[1].)

N° 14.

Même endroit, sur une pierre posée à terre contre le mur du Tâch-Médresé. Inscription tristique.

1 هيز هذا الخانقاه فى ايام دولة سلطان الاعظم ظل الله فى العالم عزا

2 لدنيا والدين ابو الفتح كيكاوس بن كيخسرو . . . . . سلطان الصاحب

الاعظم الوزير المعظم

3 فخر الدولة والدين على الحسين تقبل الله اعماله وبلغه فى الدارين امانه

فى سنه تسع خمسين وستمايد

« A construit ce couvent, sous le règne du grand sultan, ombre de Dieu dans le monde, ʿIzz-ed-dounyâ w'ed-dîn, le victorieux Kaï-Kâous, fils de Kaï-Khosrau . . . . . sultan, le *çâḥib* illustre, le ministre magnifié, gloire de l'empire et de la religion, ʿAlî [fils de] El-Hoséin (que Dieu accepte ses actes et lui fasse atteindre, dans ce monde et dans l'autre, l'objet de ses désirs!). An 659. »

L'an de l'hégire 659 va du 6 décembre 1260 au 26 novembre 1261. Ce monument est donc l'un des derniers du règne d'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous II; il a une importance historique remarquable, en ce qu'il démontre pleinement que ce prince régnait encore à Qonya à cette date. Cela précise l'époque où Rokn-ed-dîn Qylydj Arslân IV fut installé définitivement sur le trône des Seldjouqides de Roûm avec l'aide tout-puissant des Mon-

1. Voir le fascicule de janvier, p. 61-75, et le fascicule d'avril, p. 120-134.

gols. C'est entre 659 et 660 qu'il faut placer cet événement (voir ci-dessus, inscription d'Ishâqly nº 12).

Il porte en outre une indication précieuse, c'est celle du nom de son vizir, le *ṣâḥib* Fakhr-ed-dîn ʿAli, fils d'El-Hoséïn. Cette mention me fait penser que le récit qu'on trouve dans les historiens, de la soumission de Kaï-Kâoûs à Baïdjou après avoir quitté Théodore Lascaris, de la confirmation du partage de l'Asie Mineure par Houlagou, et des intrigues du ministre de Qylydj Arslân IV avec les Mongols, n'est qu'une légende, un doublet du récit des circonstances qui ont entouré la première entrée en scène des conquérants de l'Asie centrale, et qui aura été interpolé par la négligence du rédacteur (voir ci-dessus l'inscription nº 12).

Nº 15.

Séïd Mahmoûd Turbési. Pierre encastrée dans le mur, à droite en entrant.

1 اتفق عمارة هذا المسجد فی ایام دولة السلطان الیظم

2 علا الدنیا والدین کیقباد بن کیخسرو بن نعلن امیر المومنین

3 علی یدی العبد الضعیف المحتاج الی رحمة الله تعالی فرخشاه بن

قلتی (?)

4 القونیوی فی تاریخ غرة ربیع الاول سنة احدی وعشرین وستمایة

« A eu lieu la construction de cette mosquée, sous le règne du grand sultan, ʿAlâ-ed-dounyâ w'ëd-dîn Kaï-Qobâd, fils de Kaï-Khosrau, fils de la Preuve du prince des croyants, par les soins du pauvre esclave qui a besoin de la miséricorde du Dieu très haut, Fèrroukh-châh, fils de Qalbataï (?), de Qonya, à la date du 1er rébiʿ 1 621. »

Je lis برهان à la 2e ligne, au lieu de نعلن. La lecture قلتی, à la fin de la 3e ligne, est indiquée comme douteuse sur ma copie. La date de cette inscription correspond au 23 mars 1224. Parmi les titres honorifiques énumérés dans ce texte, on ne trouve pas celui de ابو الفتح, qui figure dans les inscriptions

de Qonya (nos 23, 26, 27, 29 et 30) et sur quelques-unes de ses monnaies (Fræhn, *Nova Supplem.*, p. 59, n° 7a; Ghâlib-bey, *op. laud.*, p. 26 et 29). Nous traiterons plus longuement de Kaï-Qobâd Ier à propos des inscriptions de Qonya.

N° 16.

Même endroit. Sur la porte du *turbé* lui-même; on n'a pu déchiffrer que les mots suivants :

الله

امر بتجديد هذا التربة الطهرة . . . . . .

. . . . . الاوليا سيد

السادات الوجيد . . . . . فى السموات

سيدى محى الدين بن سيدى على بن سيدى

محى الدين بن سيدى محمود . . . . .

وايد جد عليم فى شهور سنة اثنى عشر وثمانمائة

« Dieu! a ordonné la reconstruction de ce tombeau purifié . . . . . des saints, le seigneur des seigneurs, celui qui est aidé . . . . . dans les cieux, Sayyidî Mouhyi'd-dîn, fils de Sayyidî ʿAlî, fils de Sayyidî Mouhyi'd-dîn, fils de Sayyidî Maḥmoûd . . . . . dans le courant de l'année 812. »

L'année 812 de l'hégire commence le 16 mai 1409 pour finir le 6 mai 1410. Ce monument est connu à Aq-Chéhir sous le nom de tombeau de Séïd Maḥmoûd Khéïrâni. Il résulte de l'inscription ci-dessus qu'il a été édifié à nouveau par l'arrière-petit-fils de celui qui y est enterré.

N° 17.

Sur une brique émaillée, au premier étage du même monument, à gauche de la porte d'entrée.

اميل احمد بن عبد الله الوصلى

« Travail d'Aḥmed ben ʿAbd-Allah, de Maucil. »

Je lis عمل. La reconstruction du turbé de Mahmoud Khétrâni remontant aux débuts du xvᵉ siècle de notre ère, cette signature d'une brique émaillée indique qu'à cette époque ce travail de décoration, d'origine persane, était fait en Asie Mineure par des ouvriers arabes des bords du Tigre.

N° 18.

Tombeau de Naçr-ed-din Khodjà, au centre du cimetière musulman, sur la stèle antérieure.

هذه التربة المرحوم

المغفور نصر الدين

افندى روحند

فاتحه ٣٨٦

« Ce tombeau [est celui] du défunt pardonné, Naçr-eddin Éfendi. (En turc :) [Lisez] la *Fâtiha* pour son âme. 386. »

Les trois chiffres qui terminent cette inscription occupent la place ordinairement réservée à la date du monument; mais il est inutile de faire voir que, dans le cas présent, ils ne peuvent avoir cette signification. Les traditions qui composent toute l'histoire légendaire du célèbre diseur de sottises se rattachent au séjour de Tamerlan en Asie Mineure, c'est-à-dire aux premières années du xvᵉ siècle de notre ère[1]. On dirait que la pseudo-date de son tombeau est une facétie posthume, la dernière sottise de l'homme en qui la légende a voulu incarner l'esprit humoristique, bien que grossier, du peuple turc et qui partage avec Qara-Gheuz une renommée universelle. Le tombeau de Naçr-ed-din Khodja à Aq-Chéhir est signalé par Hadji-Khalfa dans le *Djihân-Numâ* (p. 619).

1. Cf. M. J. Darmesteter, *Rapport annuel*, dans le *Journal asiatique*, 1893, t. II, p. 129.

N° 19.

Sur une fontaine, au coin d'une rue, non loin de l'hôtel du gouvernement.

جدد هذه الخازنة فى ايام دولة السلطان

محمد مراد مصطفى سنه سبع وسبعين وثمانمايه

بسبع

« A été reconstruit ce magasin (ou ce château d'eau ?) sous le règne du sultan Mohammed, [fils de] Mourâd, [fils de] Moçṭafâ, en l'an 877. »

L'an 877 commence le 8 juin 1472 et finit le 20 mai 1473. Cette inscription, qui porte le nom du sultan ottoman Mohammed II, est donc postérieure de vingt ans à la prise de Constantinople.

VIII

Tcherkès-Keuï.

Village d'émigrés circassiens, à une heure et demie à l'est d'Ilghin, sur la route de Qadyn-Khân.

N° 20.

Stèle taillée dans une colonne antique, sur le pont de Tcherkès-Keuï.

تاريخ بنتها فى شهر رجب المرجب

سنه اربع عشرين وتسعمايه

الصاحب بادر دم بن الهـــا

ها

عن شهر اقسرايى معمار سوها له

Je lis تاريخ بنيتها à la 1re ligne (sous-entendu القنطرة ?).

« Date de sa construction : dans le mois de rédjeb vénéré de l'an 924. Le maître . . . . . fils d'El . . . . . de la ville (*sic*, mot persan) d'Aq-Sérâï, architecte . . . . . »

La date de ce monument correspond à juillet 1518 et au règne de Sélîm Ier.

IX

Qadyn-Khân.

N° 21.

Au-dessus de la porte d'entrée du magasin des dîmes.

السلطا

اللهم ارحم ما . . . . .

لصاحبه ارصبا حاربو . .

تلت محرود . . . . .

في سنة عشرين وستمايه

« [Monument] impérial. O Dieu! aie pitié . . . . . à son possesseur . . . . . Année 620. »

Je lis اللّٰهُمَّ à la première ligne. Ce texte est dans un mauvais état de conservation. L'année 620 correspond à la période s'étendant du 4 février 1223 au 23 janvier 1224, et par conséquent au règne de Kaï-Qobâd Ier.

X

Doqoûz-Khâné Dervendi.

N° 22.

عمارة هذا الرباط في ايام دولة السلطان

الاعظم غياث الدنيا والدين ابو الفتح كيخسرو بن قلج ارسلان

باسم امر المومنين صاحبنا العبد الضعيف الفقير المحتاج الى رحمة

الله تعالى حاجي ابرهيم وبنا الامير لادشان فى با

ربع محرم سبع وستمايه عمل عثمان ابن عبد الرحمن

« J'ai mis ma confiance en Dieu ! [A ordonné] la construction de ce caravansérail[1] sous le règne du sultan magnifié, Ghiyâth-ed-dounyâ w'èd-dîn, le victorieux Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân, aide du Prince des croyants, son *ṣâḥib*, humble serviteur, pauvre qui a besoin de la miséricorde du Dieu très haut, Hâdjî Ibrahim, [fils de? l'émir Lâdhichân (?), à la date du mois de moḥarrem 607. (Œuvre d'ʿOthmân, père d'ʿAbd-er-Raḥman. »

Le mois de moḥarrem de l'an 607 a commencé le 25 juin 1210. Seulement il y a lieu de faire observer que ma copie, telle qu'elle a été prise sur le monument lui-même, indique comme douteuse la lecture du mot سبع dans l'énoncé de la date. Nous avons déjà dit, au sujet de l'inscription n° 11 d'Isḥâqly, dont la date est également 607, qu'il faut faire remonter à l'année précédente la mort de Kaï-Khosrau I^er^, si l'on admet qu'une monnaie d'argent de la collection Ghâlib-bey, frappée à Qonya par Kaï-Kâous I^er^, porte la date de 606, mais c'est douteux (voir inscription n° 55). Les mots سنة, ست et سبع sont très aisés à confondre dans l'écriture de cette époque. Il se peut néanmoins que l'inscription du caravansérail de Doqoûz-Khâné ne soit que de 606 ; la date indiquée correspondrait alors à juillet 1209.

Le titre de العظم est celui que porte Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau I^er^ sur ses monnaies ; j'attribue à une erreur la lecture الاعظم que l'on trouverait sur une monnaie frappée à Qonya en 605, et qui est au cabinet de Saint-Pétersbourg (Fraehn, *Nova Supplementa*, p. 68).

1. Sur le mot *ribâṭ* « caravansérail destiné aux voyageurs », par opposition à *khân*, destiné aux marchands, voir Belin, *Étude sur la propriété foncière en pays musulman*, p. 89 du tirage à part.

A suivre.

L'Apocalypse d'Esdras

TOUCHANT LE ROYAUME DES ARABES

Le texte qui suit est tiré de l'un des manuscrits syriaques acquis dans le cours de ces dernières années par la Bibliothèque nationale et aujourd'hui catalogué sous le n° 326.

C'est un volume en fort mauvais papier mesurant 31 centimètres de hauteur sur 15 de largeur. Il se compose de 181 feuillets ayant 18 ou 19 lignes à la page. Ce ms., qui ne porte pas de date, est une copie faite récemment en Orient. Il manque, à la fin, au moins un cahier. Le texte que je publie ici occupe les folios 1*b*-5*b*. Au folio 1*a* se trouve la table du volume, dans laquelle notre Apocalypse figure sous ce titre : ܐܓܪܬ ܒܪܘܟ, *Lettre de Baruk*[1].

Le texte de cette courte Apocalypse se trouve également dans le manuscrit du British Museum *add.* 25,875[2], dans un ms. de la Bibliothèque vaticane[3], et dans le ms. de Berlin, *Sachau* 131.

Il a même été publié et traduit, d'après ce dernier, en 1886, par F. Baethgen dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*[4]. L'éditeur promettait de revenir sur ce sujet ; je ne sache pas qu'il l'ait fait[5].

1. Le volume contient, en dehors du texte ci apres, les ouvrages suivants : l'Histoire de Jean Bar Malké ; l'Histoire de Qardag ; les trois Histoires de la Croix ; l'Histoire de Behnam ; l'Histoire des huit enfants d'Éphese ; l'Histoire de Mar Qouriakos et de sa mère Ioulitha, et l'Histoire incomplète d'Abraham Qidounaia. Tous ces écrits ont été déjà publiés.

2. Wright. *Catalogue of the syr. mss.* n° DCCCXXII, t. III, p. 1065.

3. Assemani. *Bibl. Or.*, t. II, p. 498 ; t. III, 1 p., p. 282 ; et *Catalog. Bibl. Vat.* n° CLXIV, t. III, p. 329.

4. Dans l'article intitulé : *Beschreibung der syrischen Handschrift « Sachau 131 », auf der Königl. Bibliothek zu Berlin* ; an. 1886, p. 199-210.

5. J'indiquerai, à titre de renseignement bibliographique d'après *l'Orientalische Bibliographie*, t. I, p. 39, l'article suivant : Isalin L. E. *Apocalyptische Studien (Die Apocalypse des Esra in syrischer Sprache von Prof. Baethgen veröffentlicht*. Theolog. Ztschrift aus der Schweiz ; 1887, S. 60-64.

Je reproduis ici le texte tel qu'il se trouve dans le ms. de la Bibliothèque nationale et je donne en note les variantes du ms. de Berlin d'après l'édition de Baethgen.

Je fais suivre ce texte d'une traduction aussi littérale que possible. Elle a été arbitrairement divisée en versets[1] pour faciliter les renvois dans le petit commentaire philologique et historique qui terminera cet article.

I. — Texte.

ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁ ⲡⲉⲓⲣⲁ ⲁⲛⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲉⲧⲛⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲧ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ

ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ ⲡⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ⲙⲡⲉⲛⲥⲁⲣⲝ ⲉⲧⲉⲧⲛⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲧ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ

ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓⲏⲥⲟⲩⲥ ⲡⲭⲣⲓⲥⲧⲟⲥ ⲙⲡⲉⲛⲥⲁⲣⲝ ⲉⲧⲉⲧⲛⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲛⲟⲩⲟⲉⲓⲧ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩⲧⲉ

ⲙ

ܗܝܬܐ ܕܫܡܐ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܝܟ ܐܢܬ ܒܪܝ ܐܢܐ ܡܢ ܐܢܬ .
ܡܫܝܚ[1] ܐܠܗܝ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ ܕܐܬܝ . ܘܐܡܪ ܠܗ
ܐܝܟ ܐܢܬ ܒܪܝ ܐܢܐ ܡܢ ܐܢܬ ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ .
ܘܐܡܪ[2] ܠܗ ܐܝܟ ܐܢܐ ܐܝܠܝܢ . ܐܝܟ ܕܫܡܥ ܟܠ ܐܠ
ܘܫܡܥ ܠܐ ܡܫܬܡܥ . ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ
ܐܠܐ . ܡܫܝܚ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ
ܕܐܠܗ ܐܒܐ ܐܢܐ ܐܫܬܕܥ ܠܗ ܘܐܢ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ
ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗ ܐܒܐ . ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ
ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ . ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ
ܠܐ ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ . ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ
ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ . ܐܝܟ ܕܐܡܪ
ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ . ܐܝܟ
ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ .
ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ
ܐܝܠܝܢ . ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗ ܐܒܐ
ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ . ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗ
ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ . ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ ܡܢ
ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ . ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ ܐܠܐ
ܡܢ ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ . ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܐ ܫܡܥ ܠܐ
ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܗ ܐܒܐ ܕܟܠ ܐܝܠܝܢ .

ܐܡܪ ܠܗ ܐܒܘܗܝ ܐܠ ܬܗܘ ܗܟܝܠ ܠܒܪܝ ܕܐܢ ܐܬ ܠܐ ܬܫܬܘܩ ܠܡܠܠ ܥܡ ܐܢܫ ܐܚܪ ܐܠ ܐܢ ܐܡܪ ܠܟ ܐܒܘ ܐܘ ܐܡ ܕܝܠܕ ܐܬ ܐܘ ܐܚ ܐܘ ܐܚܬ ܐܘ

ⵉⵏⵓ ⵙⵎⵎⵓⵔⵏ ⵜⵉⵏⵎⵍ . ⵙⵏⵜ ⵜⵜⵓⵜⵜ ⵜⵜⵍⵍ ⵜⵉⵎⵉⵔⵏ
ⵏⵏⵏ . ⵏⵏⵏ ⵜⵜⵉⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ ⵏⵏⵏ . ⵙⵎⵎⵓⵔⵏ
ⵙⵎⵎⵜ . ⵙⵎⵎⵓⵔⵏ ⵙⵎⵎⵓⵔⵏ . ⵙⵎⵎⵜ ⵙⵎⵎⵓⵔⵏ ⵜⵉⵎⵉⵔⵏ .
ⵙⵎⵎⵜ ⵏⵏⵏ ⵙⵎⵎⵜ ⵜⵜⵍⵍ . ⵙⵎⵎⵜ ⵏⵏⵏ ⵙⵎⵎⵜ ⵏⵏⵏ
ⵜⵜⵍⵍ . ⵙⵎⵎⵜ ⵏⵏⵏ ⵙⵎⵎⵜ ⵏⵏⵏ ⵙⵎⵎⵜ ⵏⵏⵏ ⵙⵎⵎⵜ
ⵙⵎⵎⵜ ⵙⵎⵎⵜ ⵙⵎⵎⵜ . ⵙⵎⵎⵜ ⵙⵎⵎⵜ ⵙⵎⵎⵜ ⵙⵎⵎⵜ ⵙⵎⵎⵜ
ⵙⵎⵎⵜ ⵙⵎⵎⵜ ⵙⵎⵎⵜ

ⲙⲛⲥⲁⲧⲁⲛⲁⲥ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛⲧⲉ ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲉⲧⲣⲉⲙⲡⲓ ⲙⲙⲟⲥ ⲉ

ܗܘ ܕܐ ܐܝܟ ܕܐ ܐܝܟ ܕܐ ܐܝܟ

ⲁⲛⲁⲕ ⲡⲉ ⲡⲓⲥⲁⲓⲁⲥ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉⲙⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲥⲁⲓⲁⲥ ⲡⲉⲧⲉⲣⲉⲙⲟⲩ ⲛⲁⲓ ⲛⲉⲙ

ܡܬܩܝ ܒܝ ܐܪܙ ܐܡܥܒܕܠܐ ܘܥܟܝ ܒܥܐܫܝ
ܥܡܩܟ ܠܗܙܐ ܐܡܥܒܕ . ܘܐܠܐ ܘܐܫܝ ܥܐܐ ܥܡ
ܘܥܐܒܥ ܘܢܥܡ ܥܒܐ ܐ̈ ܥܟܝ ܒܥܐ ܐ̈ ܐ̈ ;
ܙܐ ⁘ ܐܠܐ ܥܒ ܥܟܝ ܥܐ ܐ̈ ܐ̈ ' ܐܠܐ ;ܐ .
ܘܐܫܝ ܐ̈ ܐ̈ ܥ̈ ܐ̈ ܐ̈ ;ܐ ' ܐ̈ ;ܐ ' ;ܐ
ܐ̈ ;ܐ ' ;ܐ ' ;ܐ '

Notes pour servir à l'étude des inscriptions libyanites

1. Nous réunissons ici quelques remarques que nous a suggérées l'examen des textes recueillis par Charles Huber[1] et appartenant à cette épigraphie que l'on a appelée thamoudique ou thamoudéenne, et que l'on appelle aujourd'hui libyanite. Ce nom de libyanite est-il absolument juste? C'est une première question que l'on devrait poser, car l'épigraphie dont nous parlons, telle qu'elle est constituée par l'ensemble des documents d'Huber et de Doughty, paraît devoir être subdivisée en plusieurs rameaux, probablement en trois, et le nom de Libyân pourrait ne convenir qu'à l'un d'entre eux. Mais nous ne chercherons pas à résoudre cette question, qui, avec tant d'autres en ce sujet, excède nos forces présentes.

2. L'étude de ces documents est, en effet, très difficile. Il suffit de les parcourir avec attention pour comprendre à quoi tient cette difficulté; elle tient d'abord à l'écriture des inscriptions qui est très variable et qui manque, pour ainsi dire, de consistance. Cette variabilité ne semble pas avoir pour cause, comme on pourrait le supposer, la grande différence d'âge entre les textes : il arrive souvent que ces changements se manifestent dans des groupes d'inscriptions évidemment contemporaines ou même dans le courant d'une inscription. Le nombre apparent des caractères est considérable; parmi toutes ces formes diverses, beaucoup sont abusives et le sont à tel point qu'elles peuvent à la fois dériver de plusieurs lettres fort différentes. De semblables déformations se rencontrent aussi dans l'écriture du Safa; mais les résultats obtenus dans l'épigraphie safaïtique ne doivent pas être appliqués à priori à l'épigraphie libyanite. C'est là d'ailleurs un second motif de la difficulté de ces études. Malgré la parenté des écritures, il y a de très notables divergences entre elles, si bien qu'un même caractère peut avoir dans ces deux épigraphies deux valeurs distinctes. Les textes libyanites exigent donc un véritable déchiffrement; il serait même plus exact de dire qu'ils exigent plusieurs dé-

1. Charles Huber, *Journal d'un voyage en Arabie* (1883-1884). Paris, Imprimerie nationale, 1891.

chiffrements, car, comme nous l'avons déjà remarqué, ils se partagent en groupes assez tranchés, et il serait dangereux parfois de trop se fier aux ressemblances qui existent entre les caractères des divers groupes. Une autre cause d'incertitude est peut-être l'irrégularité orthographique des textes. L'orthographe n'était-elle pas fixée à l'époque où ils ont été écrits? L'ont-ils été par des guerriers, des commerçants ou des nomades plutôt que par des savants, ou bien encore la copie en est-elle souvent défectueuse? C'est ce dont on se rendra compte peu à peu; toujours est-il que des noms apparemment identiques sont écrits de plusieurs manières et que des inscriptions que l'on peut, avec grande probabilité, croire semblables, présentent entre elles des différences notables. Enfin ces textes, très courts pour la plupart, ne donnent guère de prise à l'analyste; les formes et les désinences habituelles aux langues sémitiques s'y laissent difficilement reconnaître; quelques formes, au contraire, apparaissent, dont on se demande si les langues sémitiques peuvent donner la clé. Ayant pris conscience de tous ces obstacles, nous avons pensé que les moindres observations, en un sujet si délicat, n'étaient pas tout à fait sans prix; nous en avons consigné ici quelques-unes; peut-être seront-elles relevées par d'autres savants plus ingénieux ou mieux préparés que nous, et serviront-elles ainsi à l'avancement de la science.

3. Les inscriptions nous semblent devoir être réparties entre trois types principaux. Un premier type, celui dont on rencontre le plus d'exemples dans le recueil d'Huber, est caractérisé par la forme assez nette, bien que variable, des lettres, et la direction horizontale de gauche à droite des lignes. Il existe dans ce type des inscriptions d'un style plus ou moins cursif; celles du Rî'a Salâmeh (p. 513), par exemple, ont le trait gras et l'aspect monumental; celles du Ouady Boueib (p. 87) ont le trait maigre et l'apparence assez chétive. Un second type comprend des inscriptions verticales, à lire de haut en bas; celles-ci se rapprochent plus que les premières de celles du Safa; les lettres y sont très amaigries et les formes abusives y sont fréquentes. Le troisième type est celui des inscriptions historiques d'el-Olla. Contrairement à ce que l'on pour-

rait attendre, c'est celles dont le caractère est le plus affaissé et où la physionomie des lettres s'affirme avec le moins de force. Le premier type est, à ce qu'il semble, le plus voisin de l'himyarite.

Il y a d'ailleurs entre ces trois types des transitions qui peuvent aider à mieux saisir les rapports qu'ils ont entre eux et à déterminer leur situation relative dans le temps.

4. Nous ne nous occuperons guère que des inscriptions du premier type. Très riches en noms propres, elles sont sans doute pauvres en tout le reste. Il ne semble pas qu'on doive y découvrir des données historiques de quelque intérêt, en dehors de celles qui dérivent de l'onomastique. En fait de noms communs, l'un de ceux qui s'y lisent avec le plus de certitude est celui du cheval פרסת. Il n'est pas certain qu'il faille voir dans la terminaison ת la marque du féminin : il s'agit ici du cheval de selle, qui était probablement un cheval entier. On lit (p. 311), devant le dessin d'un beau cheval en colère, cette inscription :

הפרסת
לבנחתפ

que nous rendons par : Le cheval de Ben Hatf. Cette lecture donne le פ ; il est, comme on voit, semblable à la lettre qui a

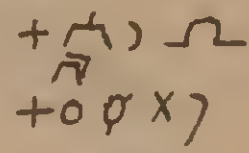
été lue צ dans les inscriptions du troisième type. Les autres lettres de ce texte sont données par l'himyarite.

5. Le mot פרסת se rencontre en d'autres endroits.

Page 390, à côté du dessin d'un cheval :

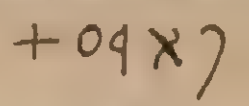
הפרסת

Page 268, inscription 69 :



הפרסת
לאדעת

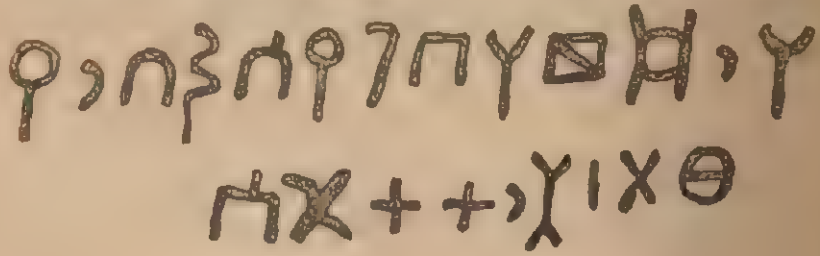
A propos du nom propre qui suit le ל d'attribution, remarquons que le caractère en forme de croix + ne doit pas être confondu avec celui qui a la forme d'une croix oblique X. Le premier est certainement le ת; le second est le plus probablement un א. L'une des branches de ce second caractère est souvent infléchie; on en voit un exemple à la page suivante où se lit le même nom isolé avec le ל d'attribution :



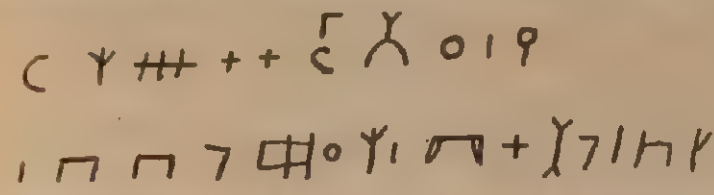
לאדעת

La comparaison de ces deux inscriptions fournit aussi un exemple de la déformation du ר, qui devient un cercle accosté de deux traits.

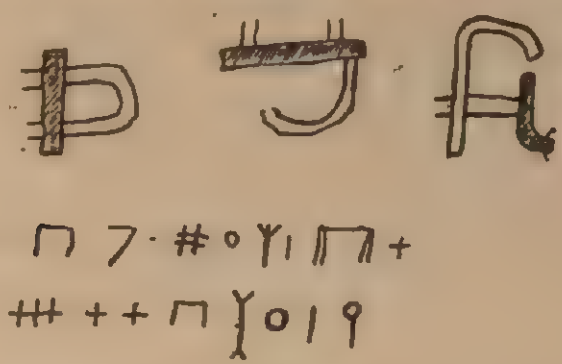
Une inscription de la page 522 montre bien l'impossibilité



de confondre la croix oblique avec la croix droite. Cette confusion donnerait trois caractères semblables consécutifs, ce qui n'est pas vraisemblable. L'avant-dernière lettre de cette ligne, en comptant par la droite, nous paraît identique à la seconde qui en est une simplification, et à la quatrième qu'elle reproduit en la raccourcissant. Cette quatrième lettre est sans doute א. C'est ce que confirme la comparaison de deux lignes



d'inscriptions (pages 87, 2, ligne 1, et page 88, 5, ligne 2) dans



la première desquelles la quatrième lettre est un א voisin de l'א himyarite. Nous avons ainsi toute la série des transitions qui relient l'א proto-arabique du nord à l'א proto-arabique du sud[1].

6. Nous lisons encore le mot פרסה à la page 268 (inscr. 70) :

לרבשאל | הפרסת

1. Néanmoins ces identifications laissent quelques doutes. Il est possible que la croix oblique soit parfois un ח. Le caractère composé d'un trait vertical terminé par deux demi-cercles se rencontre à côté de la croix oblique pages 55 et 56 ; il se rencontre à côté de l'א himyarite page 81, inscr. 21. (Voyez § 9.)

« A רכבאל le cheval ». Le nom propre est un nom théophore; on en trouve plusieurs dans ces inscriptions. La première lettre n'est pas sûre; nous la lisons ר quoiqu'elle ressemble plutôt au ב. Cette ligne est écrite devant le dessin d'un cheval.

7. Un autre nom commun qui se rencontre très fréquemment est le mot עגל. Nous l'identifions avec l'hébreu גמל, chameau. L'abondance des exemples ne laisse guère de doute sur cette interprétation. Toutefois, il est des cas également certains où le mot עגל est employé comme nom propre.

Page 280, entre deux chameaux :

העגל

Même page, entre les jambes du deuxième chameau :

העגלן

Ce que nous rendons par ן est un simple trait vertical; ce ן final sera signalé en d'autres endroits. Il ne faut donc pas affirmer que la nunnation n'a pas lieu dans le dialecte libyanite; mais on peut juger par ce premier cas que l'usage n'en était pas, au moins dans l'écriture, parfaitement régularisé.

Page 474, encore le mot העגל isolé.

Voici maintenant le même mot accompagné de noms que précède le ל d'attribution :

Page 473; le mot est indéterminé :

עגל לידד | מקמת

Le second ל a une forme très réduite et ressemble à un ר; cette ligne donne en outre le type du כ vertical, ressemblant au כ himyarite. — Page 475 :

העגל | להנעמת[1]

Ici le type du כ non fermé par le bas. Le nom propre où le ע est petit, pourrait être lu, en faisant un ד du כ et du ע réunis : הרמת. — Page 476 :

1. L'inscription est partagée en deux lignes, ce que nous indiquons par le double trait vertical. Les traits de séparation entre les mots sont mis par nous, ils n'existent pas dans les inscriptions.

העבל | לבדנר

(Doughty, XXII, f. 41, 18).

Le second ל et le ר sont tournés vers la droite. Les signes que nous lisons ד et ב ont la forme de ces lettres en himyarite. — Page 473 :

להדל | העבל

(Doughty, XXII, f. 41, 19.) — Page 473 :

לחזל | העבל

La lettre dont nous faisons ה est semblable au ה himyarite. — Page 478 :

לארעת | העבל

Page 481 :

לאבי | בן | בד
העבל

Il y a à la fin des deux lignes deux traits verticaux que nous ne transcrivons pas, ces traits ne figurant pas dans la copie de Doughty (XXII, f. 42, 6). — Page 282, 22 :

לבי : העבל

Ici le כ est fait d'un trait simple et se confond avec ב. La lettre que nous remplaçons par des points est un zigzag tremblé, forme abusive dont on peut faire entre autres choses un צ. Cette inscription est proche d'un dessin de chamelles. Une inscription voisine (p. 282, 20) porte encore le mot הצבל, précédé d'un nom bizarre sans ל d'attribution :

בן | חבך | חב | העבל

Le mot חב a sans doute à peu près le sens de : maître de...

Page 280, 3 et 4 ; page 281, 11 ; page 282, 23, on lit encore le même mot הצבל, plus ou moins déformé et précédé de noms dont la lecture est douteuse. Dans l'un de ces textes le ל se courbe jusqu'à ressembler à un ב ; dans un autre le ע n'est pas clos. Le כ, dans un troisième, est fait comme un ב.

Page 283, 24, en seconde ligne, la première étant peu lisible :

לוהנת | העבל

exemple d'un nom ayant la forme d'une troisième personne de l'imparfait. — Page 259 :

לסעד | העמל

Le ע est un petit carré ; la déformation du ד est extrême ; il ne reste autour du cercle que deux petits traits. — Page 276 :

לקרי | העמל

Le ק est le ק himyarite. — Page 400 :

ל ׃ מאל | העמל

autre exemple d'un nom théophore, dont la première lettre est un zigzag terminé en haut par une petite fourche.

Même page, העמל précédé d'un nom obscur et présentant une grave altération du ע, qui devient semblable à un croissant de lune.

8. Le nom עמל est certainement un nom propre dans cet exemple. — Page 478 :

בר | העמל | בן | עדיתע

Les ע sont très altérés. Ce que nous rendons par תע est un grand ovale suivi d'un petit rond ; nous supposons que le grand ovale peut être pour le ה ; il y a là en effet une désinence qui revient à plusieurs reprises dans le groupe d'inscriptions auquel celle-ci appartient.

Dans cet exemple-ci (page 476) le mot עמל paraît la première fois comme nom propre, la seconde comme nom commun :

לבן | אבי || בן | עמל || העמל

Le premier ב ressemble à un ר.

Bon Carra de Vaux.

(*A suivre.*)

NOTES ET MÉLANGES

Note sur le monument funéraire appelé נפש.

Le mot sémitique נפש désigne, comme on sait, l'âme, le souffle de vie : héb. נֶפֶשׁ, aram. נַפְשָׁא, ar. نَفْس, etc. On est surpris au premier abord de voir que le même mot ait été appliqué à un monument funéraire, les idées de vie et de mort formant une antithèse qui semblait rendre impossible tout rapprochement de ce genre. Cet usage de désigner par le même mot la vie et le tombeau n'est pas propre à une nation, mais se retrouve chez les divers peuples sémitiques : Araméens, Nabatéens, Palmyréniens, Juifs, Syriens et Sabéens[1]. Il repose donc sur une conception sémitique ancienne et on doit repousser toute tentation de l'expliquer par une influence étrangère.

Les nombreuses inscriptions funéraires qui contiennent le mot נפש nous permettent heureusement d'en déterminer le sens exact. Par ce mot on ne désignait pas en effet toute espèce de tombeau, mais une stèle en forme de pyramide. C'est sur un monument de ce genre que נפש figure en tête d'une inscription nabatéenne de Pétra, comme l'a remarqué M. de Vogüé, en reproduisant par le dessin ce monument, *Syrie centr.*, p. 90. Dans l'inscription bilingue de Souvaïda (*C. I. S.*, II, n° 162), le nabatéen נפש correspond au grec στήλη. La version syriaque du livre des Maccabées renferme également ce mot dans le sens de pyramide funéraire : I Macc., XIII, 27-28, il est dit que Siméon fit des constructions sur les tombes de son père et de ses frères et qu'il éleva sept pyramides ἑπτὰ

1. Voir, pour l'araméen, *Corpus Inscr. semit.*, Part II, n° 115 et 116; pour le nabatéen, *ibid.*, n°, 159, 162, 191, 192, 194 196, 323, 332 et 333; de Vogüé, *Syrie centr.*, p. 90; pour le palmyrénien, de Vogüe, *ibid.*, p. 38, n° 31; Lévy de Breslau *Z. D. M. G.*, XII, 215; pour le syriaque, les passages rapportés ci-dessous; pour l'hébreu post-biblique, Levy de Breslau, *l. c.*; pour l'himyarite, Mordtmann, *Z. D. M. G.*, XXXII, 202

πυραμίδας dans le grec, ܩܡܚ ܢܦܫ dans le syriaque pour son père, sa mère et ses quatre frères (la septième lui étant réservée). Non seulement ce passage confirme le sens de pyramide pour le mot נפש, mais il nous apprend en même temps qu'il y avait sur un tombeau autant de נפש que de personnes enterrées. L'inscription de Médéba (*C. I. S.*, II, n° 196) nous apporte un nouveau témoignage de ce fait : elle mentionne un tombeau (מקברתא) et les deux pyramides (נפשתא) élevées au-dessus pour les deux défunts qui reposaient dans ce lieu.

Une pyramide, affectée individuellement et personnellement à un défunt, représente sa personne après la mort et perpétue son souvenir dans sa famille et son peuple. On comprend de cette manière que le נפש qui, du sens de *souffle de vie*, d'*âme*, en était venu à désigner l'*individu*, la *personne*, et servait à exprimer en sémitique le réfléchi que nous rendons dans nos langues européennes par le pronom personnel, ait été appliqué à un objet représentant l'individu après la mort et continuant sa personne dans la postérité[1].

La conservation du nom du défunt qui ne laissait pas d'héritiers pour continuer sa famille était, en effet, un sujet de

1. Lorsque je communiquais ces idées à la Société asiatique dans la séance du 11 juin dernier, M. Clermont-Ganneau me fit observer qu'il était arrivé, de son côté et avant moi, aux mêmes conclusions. Voici la note qu'il avait écrite à la marge de son épreuve du *C. I. S.*, II, p. 195, n° 102 et que je me fais un devoir de reproduire : « Pour la *nephesch*, *cf.* Talmud. *Schekalim*, 2, 5 : De ce qui reste de l'argent pour l'enterrement d'un mort on lui construit une *nephesch* sur son tombeau בינין לי נפש על קבריו. La *nephesch* représente l'*individualité* même du défunt ; les *nephesch* étaient en nombre proportionnel du nombre des défunts ensevelis dans un même sépulcre ; exemple : à Maléba n° 196 2 défunts = 2 *nephesch*. — Tombeau d'Hélène, Izate et Monobaze : 3 défunts principaux = 3 pyramides = *nephesch*, voir le dessin dans de Vogüé, *Syrie centr.*, p. 90. — Tombeau des Macchabées : 7 défunts principaux = 7 pyramides. »

M. Lévy de Breslau, dans la *Z. D. M. G.*, XII, 215, avait déjà entrevu la vraie signification du נפש funéraire, mais il croyait que le portrait du défunt était figuré sur le monument.

M. Halévy, dans la même séance de la Société asiatique, a remarqué que l'assyrien *napištu* désignait le tronc humain, ce qui cadre bien avec l'idée de stèle ou Hermès.

préoccupation constante pour les anciens Sémites. Nous ne rappellerons pas la loi du Lévirat (Deut., xxv) qui, dans la pratique, était susceptible d'une certaine extension, à en juger par l'histoire de Thamar (Gen., xxxviii) et par le livre de Ruth. Il nous suffira de rappeler l'usage du cippe ou de la stèle (יד) qui, dans l'Ancien Testament, répond au נפש de l'époque plus moderne (premiers siècles avant et après l'ère chrétienne). Le יד (la *main* ou le signe indicateur par excellence) désigne un monument funéraire dans deux passages bibliques bien connus. Le premier, II Sam., xviii, 18, nous apprend qu'Absalon éleva une stèle (מצבה), de son vivant, pour perpétuer son nom parce qu'il n'avait pas de fils; qu'il donna son nom à cette stèle et que celle-ci fut appelée le *signe* d'Absalon, יד אבשלם. Dans le second passage, Is., lvi, 5, Jahwé promet aux eunuques qui suivront fidèlement sa loi une compensation pour les enfants qu'ils ne peuvent engendrer. Cette compensation, c'est un cippe portant leur nom, יד ושם, placé dans l'enceinte du Temple; *cippe et nom qui vaudront mieux que des fils et des filles, nom éternel qui ne périra pas*. Parmi les passages néo-hébraïques rappelés par Lévy, *Z. D. M. G.*, xii, 215, il en est un particulièrement intéressant parce qu'il appartient au même ordre d'idées. On lit dans la *Bereschith rabba*, sect. 82, fol. 92 : « Rabbi Siméon, fils de Gamaliel, enseignait qu'on ne construit pas de stèles (אין בונין נפשות) sur les justes parce que leurs paroles (leur enseignement) sont leurs signes commémoratifs. »

Nous avons vu plus haut que la version syriaque du livre des Macchabées avait le mot ܢܨܒܐ dans le sens de pyramide funéraire. Dans la littérature postérieure ce mot semble avoir désigné un monument moins déterminé. La *Chronique d'Édesse* rapporte à l'an 400 des Séleucides (88-89 de J.-C.) que le roi d'Édesse Abgar VI construisit un tombeau en vue de sa mort, حنا احيى ملكا نصبا لامنا, ملاه. Ce tombeau avait certainement les proportions monumentales d'un mausolée royal, puisque la Chronique d'Édesse, si parcimonieuse d'informations sur les temps anciens, le jugea digne d'une mention spéciale. Mais ce tombeau n'était-il pas le célèbre mausolée de la famille d'Aryou et des ancêtres d'Abgar,

vanté pour ses sculptures par la *Doctrine d'Addaï*[1]? Abgar VI y aura élevé, de son vivant, sa stèle personnelle sur la case qu'il devait occuper après sa mort; le mausolée d'Hélène à Jérusalem portait des stèles du même genre. L'auteur de la Chronique aura sans doute appliqué au monument entier le mot ܢܨܒܐ de l'inscription lapidaire qui ne désignait qu'une des parties du tombeau.

Quelquefois ܢܨܒܐ se trouve mis en parallèle avec le mot ܢܘܫܐ qui vient du grec νάός et qui a le sens de chapelle sépulcrale ou martyrium. Suivant le Roman de Julien l'Apostat (*Jul. der Abtr.*, ed. G. Hoffmann, 222, 27), le roi Sapor ordonna de restituer aux couvents les restes de leurs martyrs en leur permettant de construire sur ces reliques des chapelles sépulcrales, ܒܢܝܢ ܟܢܫܐ ܕܢܘܫܐ ܘܨܒܐ; mais il faut vraisemblablement corriger ܢܘܫܐ ܘܢܨܒܐ (des chapelles et des stèles). Cette correction est indiquée par un passage du Livre apocryphe de l'apôtre Thomas (*Apocryphal Acts of the apostles*, ed. Wright, I, 174, 8), dans lequel saint Thomas dit qu'il sait tailler les pierres pour faire des stèles, des chapelles, des temples et des palais royaux, ܨܒܐ ܘܢܘܫܐ ܘܡܫܟܐ ܕܡܠܟܐ.

L'arabe, qui connaît aussi le grec νάός sous la forme ناووس avec le sens de monument funéraire comme en syriaque, n'a pas développé ce sens pour le mot نفس. Nous terminerons ces notes en rapportant une glose du lexique de Bar Bahloul, ainsi conçue : ܢܘܫܐ ܘܨܒܐ ܐܝܪ ܡܫܟܐ ܒܗܢܘ الناووس, والناواوس, *nauschâ*, pl. *nauschâthâi*, dans le dialecte de Tirhan (répond à l'arabe) *nâous*, pl. *nâwâwis*. L'arabe ناووس est le grec νάός, comme nous venons de le dire, mais le syriaque ܢܘܫܐ, pl. ܢܨܒܐ, rend la prononciation syro-orientale de ܢܨܒܐ, pl. ܨܒܐ. On sait en effet que les Syriens orientaux ne prononçaient pas la consonne ح ou ف à la fin d'une syllabe marquée de la voyelle *a*; mais ils fondaient la consonne

1. Voir notre *Histoire d'Édesse*, p. 51, note 1.

et la voyelle en la diphtongue *au*; ils disaient *qaurâ*, *nauschâ* pour ܩܒܪܐ, ܢܫܐ; c'est encore aujourd'hui la prononciation du néo-syriaque oriental. Dans le dialecte de Tirhan, au nord de Bagdad, le syriaque ܢܘܫܐ avait donc pris le sens de chapelle funéraire, si l'on en croit Bar Bahloul qui est une bonne autorité, car il était du pays. RUBENS DUVAL.

NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

Le règne de Galâwdèwos (Claudius) ou Asnâf-Sagad[1].

TRADUCTION

Fol. 20. Après lui (Lebna-Dengel) régna son fils Galâwdéwos (Claude), qui était encore très jeune. Son nom de roi fut Asnâf-Sagad[2]. Il se mit en route, vint au milieu de Bur, à Kalo-Makadâ (?)[3], et surprit à l'improviste le vizir 'Asa, le garâd 'Esmân, Del-Ba-'Iyasus, Iyorâm (Joram), ainsi que beaucoup d'autres musulmans. Il leur livra bataille le 11 de tahsâs, en tua un grand nombre, les terrifia comme un lion terrible ou une ourse qui vient de mettre bas[4], et partit. Ces mécréants ne purent lui résister en face[5] et dirent : « Qui pourrait le combattre, puisque le Seigneur est avec lui? » Ce prince agissait ainsi par la puissance de l'Esprit-Saint qui était sur lui[6]; il n'avait pas appris la science de la guerre; il n'avait jamais assisté à un combat avant ce jour. Il partit pour se rendre dans le pays de Samên, où il fut accueilli par tous les Agaws de cette province, du Lawarî[7], de Hoṣâ et de Ṣalamt. Le vizir Mudjâhid, le garâd 'Esmân, le garâd de Ganz, Nasradin

1. Voir le fascicule d'avril, p. 155-166.

2. Ce nom signifie : « Les frontières se prosternent ou s'abaissent devant lui. » (M. Guidi, *op. cit.* p. 11.)

3. B : Au milieu de Bourkalo-Makadâ; G donne Golomakâdâ.

4. « Qui a mis bas, qui a ses petits avec elle » M. Guidi; cf. II Samuel, xvii, 8, « une ourse à qui on a pris ses petits ». Cette phrase manque dans G.

5. B : Ils partirent, ne pouvant.

6. B : Qui habitait en lui.

7. B : Lawaré.

(Naṣr ed-Dîn), les gouverneurs du Tigré[1] et du Sarâwè et beaucoup de musulmans se réunirent contre lui, mais ils ne purent le battre. Il demeura au milieu d'eux pendant trois mois, jusqu'à ce qu'il tuât Yonâtân, le renégat, fils de Hénoch, gouverneur du Tambên; il prit les présents et les dons qu'il désirait pour son royaume, puis partit de cet endroit, traversa le Takazzé et arriva dans le pays de Sard, où il célébra la fête (*fol.* 21) de Pâques, (c'est-à-dire) la commémoration de la résurrection de Notre-Seigneur[2].

Il se trouvait sur ce territoire lorsque le garâd 'Emar marcha contre lui. Ils se rencontrèrent (?)[3] et se livrèrent bataille le 29 de miyâzyâ; les ennemis disaient : « Nous n'avons jamais vu ni connu personne d'aussi fort, ni d'aussi courageux que ce jeune homme qui ne craint pas la mort, bien qu'il n'ait pas beaucoup d'hommes avec lui. » Il partit ensuite et se rendit dans la province du Samên. Cette année arrivèrent les Francs qui venaient (?)[4] de Bert-Guâl (Portugal); leur capitaine était Dongestobou[5] (Don Christophe?). Ils tuèrent Abba 'Esmân Nur. Ils passèrent l'hiver à Debârouâ, et Grañ à Darasgê; puis ils envoyèrent Minas, encore enfant, dans le pays de Rôm. Il partit du Dambya dans le mois de maskaram. Au mois de tâḫsâs, Grañ se rendit dans le Tigré; les Francs quittèrent Debârouâ, ayant avec eux *'Itê* Sabla-Wangêl, mère du roi, qui les fortifiait par ses sages conseils, leur fournissait des vivres et leur procurait ce qui leur était nécessaire. Ils se rencontrèrent avec Grañ dans le pays d'Anaṣa[6] et lui livrèrent bataille le 29[7] de magâbit. Ils tirèrent sur lui avec des armes à feu, mais il ne mourut pas. Il passa l'hiver à Zobl[8], et la reine

1. B : Du Sirê.
2. B : De Notre Sauveur J.-C. Cette phrase manque dans G.
3. Mot à mot : Ils le reçurent. B ajoute : à Salf.
4. እለ ፡ ተገመሰ ፡ (?): G donne እለ ፡ ገመስ ፡. C'est peut-être le nom « Gama » qui est ainsi transcrit : « Les Francs, ceux de Gama. » C porte ተገመስ ፡. M. Conti Rossini fait avec raison remarquer que cette leçon et celle de B sont certainement erronées.
5. G : Dengestomou.
6. G ajoute : Ambâsanayeti « d'Amba-Sanêt »; C : Anadâ.
7. G : Le 24 (?).
8. B : Zabl; G Zobal.

Sabla-Wangel à 'Oflâ[1] avec les Francs. La deuxième année du règne de ce prince, ils livrèrent[2] bataille le 3 de maskaram. Le capitaine (portugais) mourut. Au mois de ṭeqemt, le roi Aṣnâf-Sagad vint retrouver sa mère et ce qui restait de Francs dans le pays de Samên, et tint conseil avec eux. Ils firent un camp dans le Shewâdâ[3] et le 16[4] de hedâr ils livrèrent bataille à Wagarâ et tuèrent[5] Sid (*fol.* 22) Maḥamad (Sidi Mohammed), 'Esmân et Ṭalilâ[6]; le reste des ennemis se dissipa comme de la fumée; il y en eut qui se rendirent en *portant une pierre*[7]. Le 19 de hedâr, Galâwdêwôs descendit à Darasgê, incendia les demeures des Maures, pilla leurs biens et revint dans le Shewâdâ, où il demeura deux mois. Grañ retourna dans le Dambyâ en quittant Zobl; le roi, partant du Shewâdâ, arriva à Waïna-Dagâ le 5 de yakâtit, et s'y établit. Grañ s'éloigna de Darasgê et vint se placer près du roi. L'armée de Grañ et l'armée du roi étaient réunies au même endroit; elles se trouvaient face à face. Voyez ce que fit Dieu dans sa miséricorde et comme il fortifia ses serviteurs et leur prince Aṣnâf-Sagad, encore jeune. Il les fit se rencontrer avec leur ennemi face à face, tandis qu'auparavant ils ne se seraient pas arrêtés, alors qu'ils craignaient et tremblaient en entendant prononcer son nom. Du temps qu'il était dans le Shâwâ (Shoa) et les chrétiens dans le Tigré, ceux-ci étaient abattus toutes les fois qu'il marchait contre eux. Lorsque la miséricorde de Dieu jeta un regard sur eux, ils se rirent et se raillèrent du musulman.

1. B : 'Aflâ; G : Woflâ.
2. B : Il livra.
3. G toujours : Shâwâdâ, et C : Shawâdâ.
4. B : Le 13.
5. G : Il tua.
6. C : Tolilâ.
7. En signe de soumission. Celui qui se reconnaît coupable envers quelqu'un vient implorer son pardon en portant une pierre sur le cou. Cf. A. Raffray, *Abyssinie*. Paris, Plon et Cie, 1880, p. 216 : « Les deux coupables furent introduits; ils se prosternèrent le front contre terre, tenant sur leur cou une énorme pierre. . . . . Je fus, plusieurs fois depuis, témoin de cette humiliation volontaire à laquelle se soumettent les vaincus pour obtenir un pardon qu'il n'est pas, d'ailleurs, d'usage de leur refuser. » Le mot ገብአ qui signifie « revenir » a aussi le sens de « se soumettre ».

Le 16 de yakātit [1], Grañ se dressa sur le pied de l'orgueil, car il se fiait à ses canons, à ses fusils et à ses Turcs, et il disait : « Ceux que je poursuis depuis tant d'années se tiendront-ils aujourd'hui devant ma face ? » Aṣnāf-Sagad, de son côté, mettait sa confiance en Dieu et dans ses prières à Notre-Dame Marie [2] qui l'accueillit. Les soldats du roi, qui marchaient en avant, tuèrent Grañ avant qu'il arrivât au prince ; il tomba sur la pente de Zantarā, qu'on appelle Grañ Bar [3]. Il mourut par l'ordre du Seigneur, à la troisième heure, un mercredi. Alors ses troupes se dissipèrent comme la fumée (*fol.* 23) et la cendre d'un fourneau. Il y en eut qui s'enfuirent jusqu'à l'Atbara avec sa femme, Del-Wambarā, à cause de leur grande terreur ; d'autres vinrent se rendre, la corde au cou, après avoir abandonné leurs épées et leurs chevaux. On massacra les musulmans qui résidaient à Ayerā [4]. Quant à Yoram, il fut tué après sa soumission afin que l'on n'oubliât pas le châtiment d'Israel. A cette époque l'Incarnation et la Pâque tombèrent le même jour.

Lorsque Grañ mourut, Aṣnāf-Sagad régnait depuis deux ans et six mois moins huit jours [5]. Deux ans après la mort du chef musulman, Ablās fut tué. Quant aux Francs, le roi leur donna beaucoup de terres, en vertu de leurs conventions et des ser-

1. C : Le 16 ; B : le 17.

2. B : Mère de Dieu. — G ajoute : « Un Franc (Portugais) le tua et lui coupa l'oreille et, avant qu'il eût gagné la pente de Zantarā, il mourut par la volonté de Dieu, à la troisième heure, un jour de mercredi. Et après lui le Portugais un Abyssin lui coupa le cou et se vanta devant le roi, en disant : « C'est moi qui l'ai tué. » Le roi lui donna toute l'armure (de Graṅ, les armes et les ornements qu'il portait). Mais ne trouvant pas une oreille, il dit : « Où est son oreille ? » Et le Franc apporta l'oreille. Le roi commanda alors à l'Abyssin imposteur de donner l'armure de Graṅ au Franc. Il ordonna en outre à tous les Abyssins d'honorer ce Portugais et de se lever en sa présence soit dans le camp, soit dans les marchés ou dans quelque lieu qu'ils le rencontrassent. » Ce fait était rapporté par les serviteurs portugais, mais c'est la première fois, croyons-nous, qu'on le trouve dans un récit éthiopien.

3. ዐፅ : en amharique signifie « barrière, défilé ». Ce membre de phrase manque dans B.

4. B : Danā.

5. B : Cinq mois vingt-deux jours.

ments qu'ils avaient faits lorsqu'ils étaient venus du pays de Rôm[1]. Il y eut, à cause de leur croyance, un grand trouble et de nombreuses disputes. Ils discutèrent avec les grands, avec les partisans d'Abbâ Zekrê[2] et avec les moines. Le roi (mot à mot le cœur du roi) aimait la croyance des Francs: il établit Andryâs[3] comme patriarche. Toutefois il craignit que le peuple d'Éthiopie n'excitât dans son royaume un trouble comme au temps de Grañ et il demeura dans la foi d'Alexandrie, ce dont les Francs furent très affligés. Après avoir régné six ans et trois mois[4], le roi Aṣnâf-Sagad alla dans le pays d'Adal. La treizième année de son règne[5], le soleil s'obscurcit et Azâj Germâ mourut. La dix-septième année[6], Abetakhoun Ya'eqôb, son frère, mourut, ainsi que la wèzaro Walata-Qedusân[7], sa sœur, mère des princes de Saqalt, dans la dix-huitième année. La dix-neuvième année, le musulman nommé Nur (Nour) vint d'Adal[8]. (*En marge* : Voici quelle fut la cause de l'arrivée de Nour. Lorsque Grañ, son mari, tomba, Del-Wambarâ s'enfuit et Nur s'enfuit avec elle. Arrivés à Adal, Nur voulut l'épouser[9]. Mais elle lui dit : « Si tu veux m'épouser, va tuer ce roi des chrétiens, meurtrier de mon mari. » C'est ce motif qui amena Nur)[10].

Quand le roi apprit son arrivée, il réunit son armée et alla le combattre. Pendant qu'ils étaient face à face, des moines vinrent trouver le roi : c'étaient Abba-Yohannes (*fol.* 24), de Dabra-Libanos, qui avait composé le portrait de Takla-

1. Ce dernier membre de phrase manque dans B. G ajoute : « Et du pacte qui les avait fait venir de leur pays et a cause du grand serment fait entre le roi des Francs et Aṣnâf-Sagad, d'apres lequel ce dernier devait lui donner le tiers de l'Éthiopie. Et les Francs disputerent, etc. »

2. B et G : Et Abba Pawlos.

3. B : Le roi n'aimait pas; G Andryâs le romain (André Oviedo). Cf. Conti-Rossini, p. 3.

4. B : Huit mois. — G : Six ans et trois mois apres la mort d'Abbâs.

5. G : La deuxieme année (apres).

6. G : La troisieme année.

7. B : Westu Qedusân. — G Les mots : sa sœur, mere des princes de Saqalt, manquent.

8. B ajoute : Il etait fils de la sœur de Grañ.

9. B ajoute : Car c'est la coutume des musulmans.

10. Ce passage manque dans G.

Haymanôt[1], Abba-Maqars (Macaire)[2] et beaucoup d'autres religieux[3]. Ils lui dirent : « Choisis entre le royaume de la terre et celui des cieux ; si tu résistes aujourd'hui, tu vaincras ; sinon tu mourras et tu entreras dans le royaume des cieux. » Il leur répondit : « Je préfère mourir pour ce dernier. » Il livra bataille ce jour-là. Il mourut la dix-neuvième année de son règne et fut un martyr. Beaucoup de moines moururent avec lui et entrèrent dans le royaume des cieux, à ce que disent les savants d'Éthiopie[4].

Notes écrites en marge. — (Les deux premières font suite à la phrase : « Je préfère mourir pour ce dernier » ; la troisième prend place à la fin de la chronique.)

1. — Les gouverneurs le supplièrent en ces termes : « Passons cette fête de Pâques à manger et à boire. » Il leur répondit : « Je ne verrai pas ici cette Pâque dans laquelle mes aliments deviennent des excréments et ma boisson de l'urine ; mais je la célébrerai là où il n'y a pas d'excréments. »

2. — Le roi Galâwdéwos avait aussi comme concubine une femme qu'il avait enlevée à un prêtre et il l'aimait beaucoup à cause de la beauté de son visage. Elle lui dit : « Ne meurs pas, je t'en prie, pour l'amour de moi. » Il lui répliqua : « Pour qui mourrais-je ? N'est-ce pas à cause de toi ; je ne me purifierai de mon péché que par mon sang, puisque je t'ai enlevée de force au prêtre, ton mari. »

3. — Nur, le mécréant, lui coupa la tête et l'emporta dans le pays d'Adal lorsqu'il y retourna ; il la plaça au sommet d'une palissade et, à cause de cela, la pluie resta dans le pays d'Adal comme (sous) l'administration d'Élie (?) jusqu'à ce qu'on rendît cette tête à son corps. Alors il plut dans l'Adal.

Ces détails sont donnés dans B d'une manière plus explicite. Voici la traduction des passages qui correspondent aux trois notes ci-dessus :

1. B ajoute : Professeur ou prieur de Dabra Libanos. — G ne donne pas la phrase : Qui avait composé le portrait de T. H.

2. G ajoute : De Dabra Mâryâm.

3. G : Religieux pieux et élus qui s'étaient entièrement donnés à Dieu.

4. G : Il mourut ce jour-là, ainsi que beaucoup de moines, et entra dans le royaume des cieux.

1. — Ce jour-là, le 27 de magâbit, anniversaire du crucifiement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les officiers du roi Galâwdêwos le supplièrent en ces termes : « Nous te demandons, ô seigneur, de passer cette Pâque avec nous, pour que nous nous réjouissions avec toi en mangeant et en buvant. » Il leur répondit : « Je ne resterai pas et ne verrai pas cette fête de Pâque, dans laquelle la nourriture et la boisson que je prends deviennent des excréments et de l'urine, mais j'assisterai à la Pâque céleste, exempte de ces souillures, et je m'y réjouirai avec le Seigneur Jésus-Christ. »

2. — Il avait une concubine qu'il aimait beaucoup à cause de la beauté de son visage : autrefois il l'avait enlevée de force à son mari qui était prêtre. Cette femme alla le trouver et lui dit : « Mon seigneur, ne meurs pas ici, je t'en prie, pour l'amour de moi. » Le roi lui répondit[1] : « A cause de qui crois-tu que je meurs? N'est-ce pas à cause de toi ? Car la souillure de mon péché ne peut être effacée que par mon sang, puisque je t'ai enlevée au prêtre, ton mari. » Après avoir ainsi parlé, il alla au plus fort du combat, où les musulmans le percèrent de nombreux coups de javelot.

3. — *Fin de l'histoire dans B.* — Ils lui coupèrent la tête qu'ils portèrent dans l'Adal et placèrent sur une palissade Pendant trois ans, il ne plut pas. Ensuite des marchands rapportèrent cette tête coupée et la transportèrent dans le pays d'Enṣakyâ (Antioche)[2]; elle fut déposée dans le tombeau de saint Galâwdêwos (Claudius), le grand martyr. Le reste de son corps est demeuré jusqu'à présent à Tadbâba-Maryâm.

Revenons à notre récit. Le jour de la mort du roi, beaucoup de moines périrent aussi, entre autres l'Ethiagê Yoḥannès et, parmi les grands, le 'Aqâbê-Sa'at et le Qês-Haṣê (chapelain du roi), qui succombèrent avec lui et allèrent dans le royaume des cieux, d'après ce que disent les savants d'Éthiopie. Du temps de Galâwdêwos apparurent Azaj Gerâ et Azaj Râguêl, prêtres instruits dans la musique. Ils commencèrent à faire régner l'usage de la notation dans le chant ecclésiastique et

1. Au lieu de « répondit à la femme », C, qui a la même rédaction que B, porte : « il répondit : O femme ».

2. C : Anṣôkya.

instruisirent les prêtres de l'église de Tadbâha-Mâryâm que ce prince avait fait bâtir. Il avait construit en outre un sanctuaire en l'honneur de saint Claude, dans la terre de Dâbr, et il l'avait appelé Makâna-Samâ'et (église des martyrs)[1].

J. PERRUCHON.

Notes sumériennes.

IV

LES POSTPOSITIONS DE DIRECTION 𒁕 ET 𒁕𒁕.

Le signe cunéiforme 𒁕 a comme idéogramme une foule de significations et de lectures que l'on trouve réunies dans Brünow, *C. L.* p., 426 et suiv. J'ai signalé depuis longtemps un certain nombre de valeurs qui ne sont dues qu'à l'identification artificielle de mots assyro-sémitiques homophones ou seulement assonants : *shubtu* « demeure » et *ṣubatu* « vêtement »; *tamû* « mentionner » et *têmu* « parole, ordre »; *kîmu* « farine » et *qîmu* « affirmation »(?). Comme postposition, ce signe figure très souvent les prépositions *ana* « à » et *ina* « dans, de », quelquefois le relatif *shu* « celui qui, ce qui ». Dans ce cas, il se lit aussi bien *ku* que *shu*; la première lecture est la principale et la plus fréquente; l'autre est indiquée dans la glose de II R. 48, 12 *a* : 𒀀𒈾 𒌝 𒁕 = *ana matîma* « pour tout temps », litt. « pour quand que ce soit ». Ce groupe idéographique se compose des signes *ud-kur-ku* qui se lisent *u-kur-shu*. Au début de mes études cunéiformes j'ai expliqué ce signe comme représentant le substantif *shubtu* « demeure », c'est-à-dire « lieu », devenu particule au moyen de la postposition, comme c'est le cas des autres particules idéographiques. Plus tard j'ai trouvé que c'était simplement la particule de dérivation *ku*, qui est aussi usitée en assyrien phonétique dans des mots comme *ullâlâku* « matinal », *zazaku* « fort, solide », *shanabâku* « doué du chiffre 40, titre du dieu

1. C : Un sanctuaire en l'honneur de saint Claude, qui est Makâna Samâ'et dans la terre de Dâbr.

Yaou», *marzaku* « violemment, douloureusement », formes qui répondent aux expressions analytiques *shu ina udli* « qui est dans le matin », *sha ina zazi* « qui est dans la force, vigueur », *shu ana shanabi* « qui est (estimé) à 40 », *ina marṣi* « dans la douleur ». Je vais compléter présentement cette explication en donnant l'origine de la lecture *shu* à côté de *ku*, origine qui s'est dérobée, on ne sait comment, jusqu'ici à notre recherche, bien qu'elle soit le corollaire évident de l'autre. Cette particule *shu* n'est en effet autre chose que la désinence assyrienne *shu*, *su* qui forme surtout les adverbes des noms verbaux, mais aussi des adjectifs : *umushu* « journalier », *shattishu* « annuel », *kamussu* « comme prisonnier », *baltussu* « vivant », etc. Pour exprimer ces idées, on pourrait substituer à cette désinence les prépositions *ana*, *ina*, *adi*, *kima*, *sha* et dire : *ana umi* ou *sha umi* « au *ou* du jour ; *ana*, *adi shatti* « à ou jusqu'à l'année », *ina* ou *kima kamî* « en *ou* comme prise », *ina balaṭi*, *kima balṭi* ou *sha balaṭi* « en, comme vivant, de vie » ; l'attribution des valeurs de ces prépositions au signe 𒉡 et la substitution de ce dernier par 𒋗 *shu* sont donc parfaitement justifiées.

Mais il y a plus, l'assyrien fait souvent usage de la forme abrégée *ish* au lieu de la forme pleine (*i shu* p. e. *nabalish* = *ana nabali* « à terre (sèche) », *shamamesh* = *ana shamami* « vers le ciel », *shaplish* = *ina shapli* « en bas », *kakkabish* = *kima kakkabi* « comme une étoile » ; or, cette forme abrégée se retrouve en pseudo-sumérien avec les mêmes sens : 𒁍𒄑 𒀀𒊏𒄑 𒐐 *ub-ri-esh* = *ana* ou *ina tanadati* « à, pour la louange » (Brünow, 9998-1001). Mais, le phénomène le plus remarquable, c'est que le « sumérien » *esh* rend même la désinence *ku* de la première personne du verbe dans l'équation *gab-gab-esh* = *tarugaku* (V R. 50, 17 *a b c*, « je dirige ». On sait en outre qu'il figure aussi la troisième personne du verbe, soit au singulier, soit au pluriel. La première désignation est visiblement due à l'homophonie avec le pronom *shu* « il, lui », qui comme suffixe s'abrège souvent en *sh* : la seconde à la valeur idéographique de 𒐐 *esh* = *shalâṭi* et *shalushi* « trois et trente ».

Les constatations qui précèdent relativement aux transformations subies par le phonème 𒁍 comme suffixe de direction peuvent se résumer ainsi qu'il suit :

A. La lecture ordinaire *ku* est identique au suffixe assyrien dans *uldakku*, *zazaku*, etc.

B. *a*) La lecture subsidiaire *shu* vient du suffixe assyrien des mots comme *umishu*, *shattishu*, etc.

b) Ce phonème peut aussi s'écrire avec le caractère 𒋗 *shu*.

c) En abandonnant sa voyelle finale, le phonème *shu* prend la forme de *esh* 𒋛 et répond ainsi au suffixe *ish*, *esh*. Sous cette forme, il marque :

1° Comme phonème :

α) L'idée de direction et d'adverbe qui lui est propre en assyrien ;

β) Les personnes du verbe dont la base est celle du pronom assyrien de la troisième personne, *shu* qui s'abrège en *sh*.

2° Comme idéogramme il indique :

α) Les chiffres 3 et 30 ;

β) L'idée du pluriel en général.

Voilà un suffixe bien doué ; il illustre d'une manière caractéristique la nature artificielle et assyrienne du système prétendu sumérien.

V

𒂗𒀀𒄀 E-RI ET 𒂗𒀀𒄀𒅆 E-RI-IM — ARDU « SERVITEUR »

Le phonème *e-ri* est donné par une glose comme une des lectures de l'idéogramme 𒂗𒊭 qui signifie ordinairement *aradu* « serviteur ». Je dis : une des lectures, parce qu'il en a au moins une autre, *nita*, qui constitue son nom, ainsi qu'il résulte avec certitude du nom du composé 𒀭𒂗𒊭 *dumu-nittaku* (V R., 23, 3 *a*), synonyme de 𒀭𒈾 nommé *dumu-nitah-aku* et désignant l'idée de *ablu*, *maru*, *shumu* (*ibid.*, 29-30 *a b*), « enfant mâle, fils, nom, descendant ». Ce passage nous autorise : 1° à voir dans le nom *nita* du signe 𒂗𒊭 l'abréviation du nom *nitah* qui appartient au signe 𒈾 ; 2° à considérer ces deux signes comme idéogrammes synony-

mes ayant le sens de « enfant mâle ». La justesse de cette conclusion est confirmée d'une part par II R., 7, 6 et 7 *b*, qui donne (*ni-ta*) 𒀀𒀭 et (*ni-ta-aḫ* 𒀀𒀭𒄑) = *zikaru* « mâle, serviteur »; d'autre part, par son équivalence avec *aradu* « serviteur », dont nous avons parlé plus haut. Cette nuance s'est développée du sens primitif de « jeune homme » et se retrouve dans les langues sœurs, comparez : héb. נַעַר, aram. עֲלַיִם, ar. غُلَام, éth. ወልድ, voire dans les autres familles linguistiques, p. e. παῖς, *puer*, garçon, etc.

La parenté sémantique des deux signes en question permet d'expliquer le nom *nitahu*, source du nom *nita*. J'ai cru pendant quelque temps qu'il venait d'un substantif semblable à l'hébreu נְתָח « pièce, morceau, membre » appliqué à l'enfant, mais l'existence de l'assyrien *tahû* (II R., 30, 38 *c*.) avec le sens précis de « enfant » m'a appris à y reconnaître du moins deux éléments, savoir : *nit* (peut-être *ni* + *it*) qui indique probablement une lecture, et le phonème *tah* tiré de *tahû*. Cette constatation donne à penser que la lecture *eri* du signe 𒀀𒀭 doit aussi venir d'un mot assyrien signifiant « fils, enfant ». Après des recherches assidues, j'en ai remarqué une trace certaine dans le pluriel *eriati* (Sanh. Cyl. V, 46) « femmes enceintes », supposant le singulier *erîtu*, litt. femme au *eru* « enfant » = « enceinte ». Cette idée est aussi rendue par *tarîtu* (S. *b*., 119) qui vient de la même racine dont nous possédons le verbe *erat* (II R., 16, 48-50 *a b*) « elle est enceinte ». Le substantif même qui a donné naissance au phonème *eri* paraissait introuvable. La cause de cet insuccès était la fausse étymologie mise au courant par les premiers assyriologues au sujet de ces mots. On croit communément y voir le produit de la racine הרי d'où l'hébreu הָרָה « femme enceinte » et הוֹרִים « parents ». Il me paraît qu'il faut songer plutôt à la racine אור à laquelle se rattache sans aucun doute non seulement le nom de mois *ayaru* (héb. אִיָּר) et qui s'adapte bien au sens général de « génération, production », mais l'homonyme *ayarum* (II R., 30-32 *c*.) qui signifie directement « enfant mâle (*mâru*) ». La comparaison avec l'arabe ابر (pl. ابور

« membre viril » nous montre l'origine réaliste du sens et établit en même temps un nouveau lien avec = *zikaru* qui, témoin l'arabe ذكر, se ramène également à cette désignation crûment caractéristique. Quant à la forme phonétique *agaru*, on la trouve aussi contractée en *aru* (*Del. A. G.* p. 47), c'est-à-dire *âru*, et l'on sait que l'*â* long devient très souvent *ê* en assyrien, cf. *agaka* = *auka* = *êka* et d'autres exemples analogues; cette mutation vocalique est connue dans la phonétique arabe sous l'appellation de *Imâlâ* (إمالة). Enfin cette dérivation est par surcroît confirmée par la forme allongée *e-ri-im* sous laquelle on constate le signe transcrit dans les noms propres et qui n'est que la mimmation si fréquente dans l'orthographe hiératique (cf. *Anim* « Anu », *Na-bi-um* « Nabu », etc.) et qui affecte déjà le mot *agarum* dans le passage cité ci-dessus. La preuve de l'origine assyro-sémitique de la lecture *e-ri-im* attribuée aussi au signe synonyme *şabu* « jeune, guerrier » est pour ainsi dire tangible et peut convaincre le philologue le plus difficile.

Ce résultat absolument certain appuiera de son côté un point intéressant que j'ai signalé depuis des années au sujet des noms propres assyro-babyloniens. Le roi de Larsa qui a été identifié avec Arioc, roi d'Ellasar, mentionné dans le XIV^e^ chapitre de la Genèse, écrit son nom qui signifie « serviteur de Sin » tantôt idéographiquement , tantôt moitié phonétiquement et moitié idéographiquement. *ri-im* , phonétiquement *ri-im* (an) *a-gâ-um*. On remarque facilement d'une part l'apocope de la voyelle initiale *erim* dans *rim*, ce qui est conforme à la règle de dérivation assyrienne; d'autre part on sait que le dieu lunaire Sin portait aussi le nom de *Agû(m)*, nom que l'on ne saurait séparer du mot *agu* « croissant, guirlande, couronne ». Smith avait déjà rappelé qu'à côté de *agâ* il y avait une forme assyrienne *aku* (= II R., 48, 48 *a b*), mais, sous prétexte que ce phonème se trouve sur la colonne gauche du syllabaire, les suméristes l'ont déclaré non sémi-

tique, et comme le signe 𒁹 signifie « fils », en sumérien *dumu*, ils le lisent *dumu-ku*, de même que le composé 𒁹𒀀 𒀀𒀀 (*ibid.* 48, 35 *a b*, pourvu de la glose *dumugu*, et ils traduisent les deux groupes par « fils de *ku* ou *gu* »; malheureusement, outre l'absurdité d'une telle traduction, ils commettent une double erreur : d'abord le signe 𒁹 n'a pas la lecture *dumu*; ensuite, le phonème *dumugu* est simplement l'assyrien *dummuqu* = bab. *dammaqu* « action de bienfaisance » de la racine bien connue *damaqu* « être bon, pur, charitable ». Rien n'empêche donc de prendre le groupe *a-ku* pour un mot phonétique et assyrien. Mais, quoi qu'il en soit de ce cas spécial, il est évident que les formes concomitantes du nom royal *Arad-Sin*, (*E*)*rim-Sin* et (*E*)*rim-agû* = אֶרְיַךְ[1] sont toutes sémitiques et fournissent un nouvel exemple de l'usage simultané, chez les Babyloniens, de diverses compositions équivalentes dans le nom du même individu, ainsi que je l'ai démontré pour la première fois par rapport au nom de (*H*)*ammu-rabi* = *Kimtu-rapaltu(m)* = *Ammu-rapaltu*, d'où l'hébreu *Amraphel*, אַמְרָפֶל. Le même jeu de synonymes a été signalé chez les autres peuples sémitiques.

Cette explication est le contre-pied de celle qui a été donnée par M. Eb. Schrader dans sa communication académique sur le nom royal (𒀀) 𒀭𒊑𒀀 𒀭𒀀 𒀭𒌑 𒀭𒊑𒌑. Le savant assyriologue a trouvé bon d'ignorer ma contestation de la langue réputée accado-sumérienne. La conspiration du silence est, semble-t-il, le mot d'ordre des premiers propagateurs du sumérien en Europe et en Amérique. Il n'y a que des élèves malavisés qui cherchent de temps en temps à défendre la théorie mise en circulation si bruyamment par leurs maîtres; ceux-ci préfèrent l'affirmation autoritaire. Je doute fort que la science leur sache gré de ce mutisme hautain. Pour M. Schrader *erim* et *agû* sont des mots sumériens, de sorte que les deux formes *Arad-Sin* et *E)rim-Agû* seraient l'une sémitique, l'autre non sémitique, ce qui implique l'idée absurde que les Babyloniens

1. La transcription hébraïque présente la forme non contractée; le même fait a lieu au sujet du nom de Ellasar = Larsa, primitivement Ellarsa.

traduisaient leurs noms en accadien et en sémitique, puisque M. Schrader ne nous dit pas quelle en était la forme primitive. Quel dommage que les autres peuples n'aient pas suivi ce bel exemple; nous aurions ainsi le plaisir de voir, par exemple, le nom grec Φίλιππος devenir *Amator-equi* en latin, et *Pferdfreund* en allemand!

VI

Mat mar-tu.

Tout en déclarant exacte et même indubitable l'identité de Hammurabi avec Amraphel et de Êrim-Agu, roi de Larsa, fils de Kudur-mabuk, avec Ariok, roi d'Ellasar, ce qui implique aussi l'identité de Kudur-mabuk avec le Kedor-laomer de la Genèse, M. Schrader se refuse néanmoins à voir, au moins provisoirement, dans le titre de Kudur-mabuk, *ad-da mat mar-tu*, « Père du pays de l'Occident », l'idée d'une domination en Syrie conformément à la donnée formelle de la Genèse, XIV, 4. Le savant assyriologue ne nie pas que, dans l'usage ordinaire, même du temps de Kudur-mabuk, l'expression *Mar-tu* = *aharrû* désigne la Syro-Phénicie; c'est le titre *ad* = *abu* « père » qui lui paraît anormal; bien qu'il reconnaisse lui-même que ce titre peut équivaloir à celui de « roi », il pense toutefois que, même en admettant que l'Élamite reçut ce dernier royaume par héritage, une tournure aussi *patriarcale* semble trop étrange. J'avoue ne pas bien sentir la force de cet argument, Kudur-mabuk aimait ce titre, puisque, tout en étant le roi légitime de Yamutbal, c'est-à-dire d'Élam, il s'intitule : « Père » au lieu de « roi ». C'est une affaire de goût qui ne se discute pas. L'autre argument, présenté déjà par d'autres assyriologues, est celui-ci : Kudur-mabuk se donne dans l'inscription d'Ur-Muqafr le titre de « Père de *mat Mar-tu* » sans y joindre celui de « Père de *Yamutbalu* », et comme il n'a jamais renoncé à son royaume héréditaire, il s'ensuit que *mat Mar-tu* ne désigne pas ici la Syrie, mais l'ouest et particulièrement la province de Yamutbal qui est une des contrées occidentales de l'Élam (so drangt sich die Vermuthung auf, dass er dieses letztere (Yamutbal, unter dem Begriffe *mat marta* « West-

land » mitbegriff : Einem Elamiten, der selbst in den westlichen Gebieten residierte, lag eine solche zusammenfassende Bezeichnung des betreffenden Gebietes nicht so fern). Ce raisonnement m'échappe tout à fait. Etant donné que l'Élam, y inclus Yamutbal, était situé à l'est de la Babylonie, et à plus forte raison d'Ur-Muqaïr qui est sur la rive occidentale de l'Euphrate, tout le monde pensera que Kudur-mabuk aurait été plus logique de s'intituler « roi de l'Est », désignation qui peut comprendre aussi bien sa province héréditaire que le reste de l'Élam. Les sumérisants sont coutumiers de pareils raisonnements; n'insistons pas. Dans l'espèce, le fond même de leur thèse est des plus faux. La non-mention de Yamutbal dans le texte d'Ur ne prouve rien; ainsi, Sargon Ier prend toujours le titre de « roi d'Agane », bien qu'il possédât toute la Babylonie et même la Syrie. Puis, *mat mar-tu* désigne la Syrie depuis Sargon Ier et ne désigne jamais autre chose : l'idéogramme de l'ouest est *im-mar-tu*. Enfin, un titre tel que roi de l'Est ou de l'Ouest n'a jamais existé dans la haute antiquité et n'est devenu possible que depuis le fractionnement de l'empire d'Alexandre le Grand, ou plus exactement depuis le partage de l'empire romain en deux moitiés. Alors, et seulement alors, les titres officiels de « empereur d'Orient » et « empereur d'Occident » avaient leur raison d'être et étaient intelligibles pour tout le monde. On voit combien les scrupules exagérés contre l'interprétation naturelle de *mat mar-tu* par « Syrie » entraînent des erreurs philologiques et historiques et surtout combien l'interprétation donnée par l'hypercritique pèche contre la réflexion la plus élémentaire. Il est certain que Kudur-mabuk-Kedor-laʿomer dominait, plus ou moins patriarcalement, sur la Syro-Phénicie à l'époque d'Abraham. La domination babylonienne dans ce pays remonte à 3,800 ans avant J.-C.; le texte augural de ce conquérant dit expressément : « Sargon partit pour la Syrie; il subjugua ce pays et devint possesseur des quatre régions »; ce dernier titre implique donc la possession de la Syrie. Or, Samsu-Iluna, le fils de Hammurabi-Amraphel, porte officiellement le titre de « Seigneur ou Commandeur des quatre régions »; de même, le petit-fils de celui-ci, Ammu-ditana, s'intitule « roi de la vaste

terre du *mat mar-tu* », c'est-à-dire de la Syrie. Le récit biblique de l'expédition de Kedor-laʿomer et d'Amraphel pour châtier les habitants de la Pérée et de la Pentapole palestiniennes, se rattache ainsi à une situation séculaire qui a mis la Syrie sous la vassalité de la Babylonie et qui a duré longtemps après. Jamais les données d'un auteur relatives à des époques si reculées n'ont reçu une confirmation aussi éclatante que celle du XIV^e^ chapitre de la Genèse.

VII

תִּדְעָל, ROI DES NATIONS

C'est un des quatre rois qui, d'après le XIV^e^ chapitre de la Genèse, firent ensemble au temps d'Abraham une expédition en Palestine pour châtier certaines peuplades rebelles. L'auteur de ce récit observe un classement méthodique dans l'énumération réitérée qu'il fait de ces personnages. Au verset 1, il donne d'abord Amraphel et Ariok, puis, Kedorlaʿomer et Tadʿal (Tidʿal). Au verset 9, il place d'abord Kedorlaʿomer et Tadʿal, puis, Amraphel et Ariok. La raison de cette division est facile à pénétrer : les deux derniers sont des rois régnant en Babylonie, il les réunit et les met à la tête de son récit afin de dater par leur règne l'événement qu'il raconte; les deux autres sont des rois extra-babyloniens, il les joint également ensemble en donnant le pas à Kedorlaʿomer, parce que celui-ci était le suzerain de ces rois et le chef de l'armée (*ibid.*, 4, 5). De ces quatre rois, l'épigraphie babylonienne nous en a révélé trois, savoir : Amraphel, roi de Sanmaar, dans la personne de Hammurabi ; Am-rapalt, roi de Babel ; Ariok, roi d'Ellasar, dans celle de *Erim-aqu*, roi d'*Elyarsu*, et Kedorlaʿomer, roi d'Élam, dans *Kudur-mu-bu-ug* (= *lagamaru*), roi de *Yamuthala* province élamite). Le quatrième תִּדְעָל, Tidʿal, roi des גּוֹיִם, non seulement n'a pas été retrouvé dans les documents cunéiformes, mais on ignore même sa nationalité. En effet, le mot hébreu גּוֹיִם « peuples, nations » semble indiquer que les sujets de ce roi conservaient la vie des clans sans former une unité com-

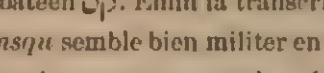
parte (cf. Josué, xii, 23). L'identification de גּוֹיִם avec le pays de *Gûti*, voisin de la Babylonie (Rawlinson) est très séduisante, mais elle est contredite par ce fait que, témoin l'équation *lugamari* = לָעֲמַר, le *g* de *Guti* devait correspondre à un ע en hébreu; du reste le pays de *Qûti* s'appelle dans la Bible (Ézéchiel, xxiii, 23) קוֹעַ (Delitzsch). Il faut donc chercher autre chose. Une considération qui m'a été inspirée par la découverte de lettres de rois cappadociens parmi les textes babyloniens d'El-Amarna sera peut-être à même d'apporter quelque lumière dans ce problème obscur. Nous voyons par ces documents combien la Cappadoce, aussi bien que la Syrie, s'était assimilé alors la civilisation babylonienne, sa langue, son écriture et sa mythologie. Il a fallu une longue série de siècles de contact avec les Babyloniens pour qu'une telle assimilation fût possible. Que ce contact séculaire soit l'effet d'une longue domination babylonienne, comme c'est certainement le cas pour la Syrie avant la xviii^e^ dynastie égyptienne, ou celui d'une longue paix et de rapports amicaux entre les deux pays, cela importe peu pour le sujet de notre présente recherche. Qu'y aurait-il d'extraordinaire à ce qu'un roi cappadocien ait fourni un certain nombre de troupes auxiliaires au grand roi babylono-élamite et l'accompagnât dans son expédition en Syrie? Je pense que personne ne trouvera cette conjoncture impossible en elle-même. Mais peut-on présenter quelque indice qui rende vraisemblable l'origine cappadocienne de תִּדְעָל? Cet indice est d'autant plus nécessaire que MM. Oppert et Sayce, ainsi que leurs partisans en sumérologie, ont découvert dans ce nom propre, qu'ils lisent d'après les Septante *Thargal*, l'expression sumérienne *targal* « fils-grand », bien qu'un nom pareil n'existe dans aucun texte pseudo-sumérien et que, de plus, les deux phonèmes *tar* et *gal* soient incontestablement d'origine sémitique. Dans l'état de notre ignorance absolue des langues cappadociennes, la tentative d'interpréter le nom transmis par la Genèse serait insensée; tout ce que l'on peut essayer, c'est de voir si, parmi les noms propres mittaniens que nous ont fait connaître les lettres de Dušratta aux rois d'Égypte Aménophis III et Aménophis IV, on rencontre les éléments de תִּדְעָל

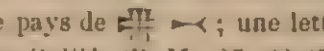
Tud'al = *Tudgal* par suite de l'équivalence de *'ain* et de *g*. Heureusement, le hasard s'est chargé de satisfaire cette fois notre curiosité, en nous révélant deux noms de princesses mittaniennes qui sont devenues des reines égyptiennes, circonstance qui nous les fait connaître aussi par des formes hiéroglyphiques. Ces noms sont *Ta-du-hé-pa* et *Gi-lu-hé-pa*, et, comme le prouve leur élément commun *hé-pa*, se décomposent respectivement en *Tadu-hépa* et en *Gilu-hépa*. Si mon explication du nom du gouverneur de Jérusalem, *Arad-hiba* par « serviteur du dieu Hiba » est exacte, il ne serait pas difficile d'admettre que *Hepa* n'est qu'une variante de *Hiba* et partant un nom de divinité. Mais, même en faisant abstraction de cette comparaison, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'en combinant les éléments initials *tadu* et *gilu* on obtient un composé *Tudugilu* qui répond lettre par lettre à l'hébreu תִּדְעָל. L'idée que ce roi appartenait au Mittâni nous paraît donc provisoirement admissible. J. HALÉVY.

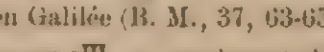
Notes géographiques (*suite*).

6. — דַּמֶּשֶׂק.

Le nom de cette ville, qui joue déjà un rôle important dans l'histoire primitive des Abrahamides, attend encore son étymologie définitive. Une seule certitude existe, c'est que, comme l'attestent les formes simultanées דַּרְמֶשֶׂק en hébreu (I Chroniques, XVIII, 5, 6) et ܕܰܪܡܣܩ, en syriaque, ce nom se compose de דַּר « demeure (racine דּוּר) » et de מֶשֶׂק, mais le sens de ce dernier terme est très obscur. En le comparant avec le mischnaïtique מסק « cueillir des olives », je me suis jadis prononcé pour la traduction « demeure de la cueillette des olives ». Il faut reconnaître aujourd'hui que l'incertitude est beaucoup plus grande qu'on ne le croyait naguère. Elle vient de la presque impossibilité de déterminer si le שׂ est primitif ou non; dans le premier cas משׂק constituera une racine trilittère parfaite; dans le second cas, il serait loisible de consi-

dérer דֶּשֶׁק comme la contraction dialectale d'un ancien מַדְשֶׁקָה « boisson, arrosage (Genèse, XIII, 10) », contraction qui se constate dans les deux mots hébreux מַעַל et מַעַר de מַעֲלֶה, מַעֲרֶה ; l'ensemble signifierait « demeure de l'arrosage » et serait l'équivalent général de la double qualification de *Ghoûṭâ* غوطة « verger » et مَرْج « pré » que donnent à ce territoire ses habitants d'aujourd'hui. Malheureusement, l'inconstance de l'orthographe babylono-assyrienne, qui offre tantôt *Dimashqa* (El-Amarna, B. M., 43, 21), *Timâshqi* (*ibidem*, 37, 63), *Dimashqi* (I R., 35, n° 1, 15, 21), tantôt *Dimasqa* (Khors., 33 et partout ailleurs chez les Assyriens), ne permet pas de fixer la nature de la sifflante. On sait en effet que, d'une part, *Urusalim*, *Ursalim* répond à ירושלם et que, de l'autre, *qaush* (dieu iduméen) est écrit en nabatéen קס. Enfin la transcription égyptienne  *tmsqu* semble bien militer en faveur du *s*, mais la forme primitive n'en reste pas moins douteuse. En revanche, l'expression hébraïque דַּמֶּשֶׂק עֶרֶשׂ, parallèle à פְּאַת שֹׁמְרוֹן (Amos, III, 12) et qui désigne visiblement des étoffes de laine importées de Damas (Ézéchiel, XXVII, 18) semblerait favoriser l'antiquité de la chuintante. Il est remarquable que les deux autres noms du mont Hermon qui touche le territoire damascénien, Sanir et Sirion, s'écrivent tantôt שְׂנִיר et שִׂרְיוֹן, tantôt שְׁנִיר et שִׂרְיוֹן ; c'est l'écho d'une prononciation indécise de la sifflante dans cette région.

L'idée commune de ces deux étymologies possibles du nom de Damas, qui se rattache à la conception de production et de fertilité que désignent également les termes פֶּרֶן et שָׂדֶה en hébreu (voir plus haut l'étude sur חֶרֶן et les termes modernes الغوطة et المَرْج), paraît aussi résider, mais avec une nuance particulière, dans la désignation de la Damascène dans les textes cunéiformes. Les textes babyloniens d'El-Amarna placent la ville de Damas dans le pays de  ; une lettre d'Akizzi, gouverneur de Qaṭna, en Galilée (B. M., 37, 63-65) porte :

Beli kime er Timaśgi ina mat  ana kam gir-ka niś qatiśu û kiyam er Qaṭna ana kam gir-meś-ka niś qati huliśa.

Seigneur, de même que la ville de Damas, qui est dans le pays de [illegible], pose ses hommages (mot à mot : élévation de ses mains) à tes pieds, de même, la ville de Qaṭna te rend hommage avec joie.

Comme les noms propres étrangers sont toujours écrits phonétiquement dans ces textes, il est clair que ce groupe ne contient pas d'idéogramme et c'est à cause de cela que nous l'avons transcrit avec les lectures les plus ordinaires de ses caractères, *u-be*. Ce mot, marqué en caractères hébreux אובי ou עובי, où le י désigne le pluriel, se réduit à une racine dont les deux consonnes substantielles אב ou עב rappellent respectivement les mots hébreux אֵב (אבב) « verdure, herbe tendre » ou עָב (r. עבי) « fourrés de bois (Jérémie, iv, 29).

Cette dénomination ne constitue qu'une légère variante de celle qui a été conservée par la Genèse et par les habitants actuels du pays.

Plus singulière est la désignation assyrienne de la Damascène par *mat sha-tb(-ntta)-mesh-shu*, phonétiquement *mat (sha)i-me-ri-shu* « le pays aux ânes ». Bien que cette appellation trouve son parallèle dans le nom de la bourgade palestinienne pératique סוּסִיתָא « cheval » et dans celui de la ville cisjordanique גַּמְלָא Gamala « chameau », j'ai de la peine à croire que les Assyriens aient fait allusion à la multitude des ânes qu'ils auraient aperçus à leur arrivée dans ce pays. J'incline à penser avec M. Delitzsch que le mot « ânes » rend simplement le nom de חֲמוֹר que portaient les chefs hiwites de la ville de Sichem en Palestine (*Paradis*, p. 280-281); et cela me paraît d'autant plus vraisemblable que les Hiwites sont placés par Josué, xi, 3, dans la région montueuse qui fait pendant au mont Hermon, lequel est notoirement contigu au territoire damascénien. En un mot, cette désignation est empruntée au nom d'un personnage dont la famille régnante tirait son origine. Les Assyriens sont coutumiers de ce fait : comparez entre autres le nom du royaume d'Israël *mat (bit) Humri* « pays (de la maison) de Humri = Omri (עָמְרִי) », fondateur de Samarie (I Rois, xvi, 24).

Cette dénomination assyrienne mise à part à cause de son caractère politique, les désignations babyloniennes, hébraï-

ques et arabes du territoire damascénien semblent se cacher déjà dans le nom indigène de la capitale, דַּמֶּשֶׂק.

7. — *Mat ni*. — *Mat zinzar*. — *Mat Kinanat*.

La seconde lettre d'Akizzi, gouverneur de Qaṭna, à Aménophis III (B. M., n° 37) contient le passage suivant que je transcris sans séparer les syllabes :

Beli kime anaku ana šarri belīya ara'am û kiyam šarmat nuhassi šar mat nî šar mat zinzar û šar mat kinanat a nunutti gappa šar-mes ana šá beliya lû-nit-mes.

Seigneur, de même que moi j'aime le roi, mon seigneur, de même le roi du pays de Nuhasse, le roi du pays de Ni, le roi du pays de Zinzar, et le roi du pays de Kinanat, tous ces rois sont également les serviteurs de mon seigneur.

Des quatre pays énumérés dans ce passage, j'ai pu localiser jusqu'ici, avec une certaine probabilité, le *mat nuhashshe* « pays de cuivre », que j'ai identifié avec le Aram-Soba (אֲרָם צוֹבָה) de II Samuel, VIII, 3-8, pays célèbre par sa richesse en cuivre. Les trois autres pays attendent encore leur identification. Je crois qu'une tentative dans ce but peut déjà être entreprise à l'heure qu'il est avec plus ou moins de succès.

La plus ancienne mention du pays de Ni se trouve dans les Annales de Tutmès III (XV^e^ siècle avant J.-C.). Ce conquérant soumit dans la trente-troisième année de son règne le Nehario, c'est-à-dire la région du haut Euphrate, le Na'iri des Assyriens, battit le prince des Kheta ou Hatti et éleva deux stèles sur les deux rives de l'Euphrate, probablement près de Gargamiš. A son retour il s'empara de Ni et reçut le tribut du prince (Maspero, *Histoire ancienne*, 4, p. 200). C'est sur ce territoire que, d'après l'inscription d'Amenembeb (l. 22-23), Tutmès III donna la chasse aux éléphants et en massacra cent vingt[1]. Plus tard, les rois assyriens Tiglatpiléser I^er^ (XII^e^ siècle) et Assurnaṣirpal (IX^e^ siècle) chassèrent également aux élé-

1. Les doutes que j'avais jadis au sujet de l'existence des éléphants en Syrie, à cette époque, se sont dissipés depuis quelques années.

phants, l'un sur le territoire de Harrân et sur les rives du Habour (col. VI, 70-75), l'autre dans le pays de Mittani et les environs de la ville d'Araziqi (Inscr. de chasse, l. 8-9). Comme Tuthmès III n'a pas traversé l'Euphrate et que, de plus, il n'est arrivé à Nî qu'à son retour du Kheta, il est permis de supposer que cette ville se trouvait près d'Araziqi, l'Érazıza ou Eraziga des géographes grecs, au nord-ouest de Barbalissus, aujourd'hui Balis sur l'Euphrate.

Le *mat zinzar* appartient, suivant toutes les vraisemblances, à la Syrie moyenne. Les inscriptions égyptiennes offrent un nom de lieu *sugar* que l'on divise en *su-gar* « les deux Tyr », en y supposant une allusion à Tyr insulaire et à Tyr continennentale. La forme babylonienne me paraît attester l'unité du nom, dans lequel j'incline à voir la *Sizara-Larissa* des Grecs et le *Scheizar* ou *Scheizur* des Arabes. Cette ville est située sur la rive occidentale de l'Oronte, entre Epiphanie (Hamath) et Apamée (Qala'at-el-médik). La forme sémitique est sans aucun doute שְׂזוֹר.

Enfin, le *mat kinanat* semble désigner le territoire de Chalcis, dite en syriaque قِنَّسْرِين, dans le Talmud קִנְּדְנִשְׁרִיא et en arabe قنسرين « nid d'aigles ». Si cette identification est exacte, l'ancien nom serait קִנָּנָה de קָנַן « construire un nid, nicher ». Dans ce cas, la ville écrite *qa-an-ni* 𒆳, dont il est fait mention dans B. M., 2, l., 20, serait à transcrire *qanninat* au lieu de *qannishat* et serait la même ville que Qinanat. Ce passage parle de messagers envoyés par les Chananéens à Kurigalzu, roi de Babylonie et qui lui disaient : *ana qanninat i ru-damma i nibalkitamma itti'ka i nishakin*, « descends à Qanninat, nous nous révolterons (contre le roi d'Égypte) et nous ferons alliance avec toi ». En effet, Chalcis-Qinnisrîn est au delà de la frontière du Hatti proprement dit et appartient déjà à la Syrie moyenne; l'arrivée dans cette ville des troupes babyloniennes prouvera le dessein du roi d'attaquer les possessions égyptiennes.

8. — ER HA-𒆠-NI et ER 𒆠-BI-ŠI-MA.

Jusqu'ici on n'a jamais constaté dans les documents d'El-

Amarna la mention de villes transjordaniques, et cependant les récentes découvertes de restes d'inscriptions hiéroglyphiques à Aschtoret Qarnaïm prouvent que la domination égyptienne englobait depuis plus ou moins longtemps cette moitié orientale de la Palestine. Je suis en mesure de signaler non seulement la ville qui vient d'être citée, mais les noms de deux autres villes de cette région dans le n° 64 du recueil du British Museum. A la ligne 21, l'auteur dit : *er Ashtarti ennirir* « nous avons secouru la ville d'Ashtarti », et un peu plus loin il parle de la révolte de plusieurs villes du sud et de l'est du Jourdain. Parmi les villes du sud les plus reconnaissables sont *er Uduma* = אֵדֹם et *er Aduri* = *Adora* (חֲצַר אֲדָר?), bourgade de l'Idumée (Josèphe, Pline); je laisse pour le moment les autres noms qui demandent encore une étude particulière, pour arriver aux deux noms placés en tête de cet alinéa. L'obscurité est due au caractère 𒄩 qui s'emploie dans nos textes pour les trois syllabes *pi*, *ma* et *ya* : maintenant le second nom lu *Pibishima* ou *Mabishima* ne fournit pas d'étymologie satisfaisante, il faut lire *Yabishima* et l'on obtient l'hébreu יְבִשִׁים qui rappelle aussitôt le nom si connu de *Yabesh* יָבֵשׁ, ville importante du Galaad. Le premier nom, lu *hapini* ou *hayani*, ne rappelle rien de connu dans cette contrée; au contraire, quand on le transcrit *ha-ma-ni*, on obtient, en vertu de l'expression fréquente du ע par *h* dans nos textes, la forme hébraïque עַמֹן dans laquelle on reconnaît, malgré le *m* simple, le nom de עַמּוֹן, 'Ammon, commun à la nation et à la capitale des Ammonites[1].

J. Halévy.

1. Je saisis cette occasion 1° pour faire une observation sur le passage de Bar-Bahloûl que j'ai cité à la page 184. D'après la forme plus correcte donnée par Payne Smith, Duval et Noeldeke, il doit se traduire par : « Usâ est un lieu planté devenu désert. » Il n'y est pas question de stèles. Cette correction laisse intact le fond de l'article, mais je préfère maintenant faire venir עִישָׁא de la racine עִיץ.

2° Pour me rallier à M. Fr. Hommel qui traduit le minéen נפקן (plus haut p. 94) par « sarcophage » d'après l'éthiopien, et pour lire גבתנ au lieu de למתנ : « et Zaidêl a voué son corps (cf. eth. *gemâ* « impur ») et son sarcophage, etc. ».

3° Pour remercier M. l'abbé De Moor de sa communication manuscrite,

BIBLIOGRAPHIE

Corpus inscriptionum semiticarum. Pars quarta, inscriptiones himyariticas et sabaeas continens. Tomus I, fasciculus primus, Parisiis 1889; fasciculus secundus, Parisiis 1892

J'ai, à diverses occasions, dit tout le bien que je pensais des parties phénicienne et araméenne qui ont paru jusqu'ici du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Je voudrais faire de même en ce qui concerne les deux fascicules parus de la quatrième partie, malheureusement je ne le puis. Cette partie diffère de ses devancières par le titre, l'ordonnance des textes, la méthode du déchiffrement, l'historique de l'interprétation et le ton du commentaire; et, je le crains, pas à son avantage.

Que signifie l'expression « inscriptions himyaritiques et sabéennes »? S'agit-il de langues différentes, de régions différentes ou d'époques différentes? Le lecteur studieux qui voudra profiter de cette œuvre nationale et monumentale ne manquera pas de se faire cette question sans trouver ni dans l'introduction, ni dans le corps de l'ouvrage, le moindre renseignement qui puisse mettre fin à sa perplexité. Il y a plus, en portant « himyaritiques » avant « sabéennes », on a interverti l'ordre naturel des époques et on est parti du moins étendu au plus étendu. Que dira-t-on d'un titre tel que « Corpus d'inscriptions byzantines et grecques »?

L'ordonnance des textes est souvent arbitraire. Ainsi, par exemple, sous la rubrique de Sanʿâ on a rangé des inscriptions qui viennent de tout autres contrées (nos 2, 3, 15, 26, 27, 29, 30); les autres *Corpus* distinguent avec soin les textes qui appartiennent réellement à la localité de ceux qui s'y trouvent par hasard et auxquels ils font une place à part. Ce pêle-mêle désordonné porte la confusion dans l'esprit du lecteur et lui donne une fausse idée de la nature des monuments qui sont particuliers à chaque localité. Le groupement des faits à déduire devient ainsi presque impossible si l'on ne procède pas à un nouveau classement plus méthodique; or, la publication du *Corpus* a précisément pour but de faciliter les recherches de comparaison sans avoir besoin de recommencer le triage.

Pour la fixation exacte des textes, l'écriture sabéenne, claire et monumentale, sauf aux endroits oblitérés, ne demande presque aucun effort à ceux qui ont une connaissance élémentaire de la langue. Les confusions de lettres similaires faites par les copistes par suite de la distance ou de

---

bien qu'elle ne démontre pas, à mon avis, que Balthasar se soit défendu contre l'armée de Cyrus dans un quartier de Babylone. Le texte des annales confirme sur ce point le récit de Bérose.

l'état des monuments se corrigent à première vue et en toute certitude. La transcription en caractères hébreux de la forme fautive, précédant de près celle de la forme correcte également rendue en caractères hébreux, non seulement augmente inutilement le volume et les dépenses de la publication, elle a encore le fâcheux résultat de tromper l'œil sur la nature de ces corrections. La répétition du texte sabéen corrigé pourrait encore avoir son utilité pour les débutants ; la répétition de la transcription hébraïque, au contraire, en exagérant excessivement les divergences, fait l'effet d'une étoffe trop voyante.

A l'inutile se joint fréquemment une opération beaucoup moins inoffensive, celle des restitutions à tout propos. Les autres *Corpus* procèdent avec infiniment plus de réflexion et de mesure à cet égard. La plupart du temps ce remaniement facile n'aboutit qu'à remplir des pages avec des lignes insignifiantes ; d'autres fois la restitution se montre absolument mal fondée. Ainsi le n° G. 8, qui se termine par le ס conjonctif, est joint à G. 5 (p. 14), malgré le ס conjonctif qui commence la première ligne. Aux pages 23-24, les auteurs, après avoir comparé trois copies différentes qui suffisent parfaitement à rétablir la leçon exacte, nous donnent les mots absolument fantaisistes אנאר | יבנרבי | יאבתא | ענד « .. 'anad et Akthu' et eorum filiis Aṣ'ar », et cela sans le moindre point d'interrogation. Au numéro suivant, les deux lettres בע ont produit la fausse transcription בנ ב et la fausse supposition de « Cippus ? ». bien que le mot mutilé ait un ע dur qui répond au ع pointé arabe. Les lettres רם qui suivent sont complétées en חרם « Ḥarami », sous le prétexte que ce nom précède celui de Ma'dikarib dans Hal., 501, inscription qui n'est même pas sabéo-himyarite, mais conçue dans le dialecte particulier des Minéens! Les autres restitutions ne sont pas plus heureuses ; en voici quelques échantillons : n° 15, correction de איח en צית aboutissant au joli accouplement : « Karibail Watar et arx Raṭâṭân » ; — n° 16, insertion des mots signifiant « et ejus filii Yaḥmad », dont il n'y a pas trace dans les quelques lettres qui restent du texte ; — n° 20, 2, changement de נקו en נכבן ; — n° 21, la seconde moitié du texte est complétée sans raison suffisante d'après le numéro précédent ; — n° 26, restitution des noms propres et d'autres mots imperceptibles ; — n° 29, addition arbitraire du nom de la ville de Šibâm ; — n° 35, les auteurs complètent sans point d'interrogation les mots ח[ב]ן et צנ עי[; — n° 43, substitution de גברן à שברן qui est clairement écrit à la ligne 5 ; — au n° 94 on ajoute « et fratres ejus et filii eorum » lorsque tant d'autres mots sont possibles. — L'audace des restitutions atteint le comble au n° 80, où, malgré l'obscurité du mot דיב qui termine la ligne 8, on insère cette ligne entière : פיקא | ושבד | יאדיבתהבי | הבי, après la fracture de la tablette, sous prétexte que les deux fragments ne coïncident pas bien, sans s'apercevoir que le sujet de la phrase principale est déjà indiqué dans פשקת | שבד à la ligne 7. Je le répète, toutes ces conjectures inutiles et fréquemment inexactes sont transcrites et traduites sans

la moindre marque de doute, comme si elles étaient d'une certitude absolue.

Les autres parties du *Corpus* donnent consciencieusement l'historique des tentatives faites pour l'interprétation des mots qui arrêtaient les études à leur début. Toutes les opinions y sont chronologiquement énumérées aux noms de leurs auteurs auxquels justice est ainsi rendue pour leurs efforts. Les compilateurs de la quatrième partie n'ont cure d'accomplir ce devoir élémentaire envers les modestes pionniers qui ont fait toute la besogne difficile et ingrate. Ils se servent de l'explication qui leur paraît la meilleure sans en désigner la paternité; la plupart des lecteurs leur attribuent naturellement les découvertes faites par d'autres, et cela d'autant plus facilement que les quelques articles que les rédacteurs ont écrits sur l'épigraphie sabéenne sont cités à tout propos dans chaque page, autoapothéose luxueuse que l'on ne rencontre dans aucune autre partie du *Corpus*.

Enfin, en ce qui concerne l'interprétation et le commentaire, je ne ferai point reproche aux rédacteurs de n'avoir guère contribué au progrès de ces études malgré le grand nombre de textes nouveaux dont ils disposaient. Je passerai aussi rapidement sur les fautes de traduction de mots et de phrases qu'ils ont accueillies ou inventées; je signalerai seulement deux points d'un intérêt plus général : le titre רחמן « miséricordieux » qu'ils métamorphosent en un dieu particulier p. 17-18; et la longue polémique contre mon opinion que l'Uzal de la Genèse n'est pas la ville de San'â. Avec un peu de sens critique, ils se seraient gardés d'invoquer les témoignages unanimes des « ceteri omnes rerum jemeniticarum indagatores, veteres et recentiores, Arabes et Europæi, peregrinatores et eruditi », témoignages qui n'ont qu'une seule origine, l'exégèse des rabbins yéménites!

Je laisse au lecteur le soin de tirer les conclusions de cet examen que j'ai hésité plusieurs années à exprimer. Heureusement tout n'est pas perdu; les atlas sont excellents et donnent une base certaine aux études ultérieures; il faut féliciter l'Académie des inscriptions et belles-lettres de ne pas avoir trop tardé à les publier; si un autre atlas contenant les autres textes sabéens en sa possession voit bientôt le jour, elle renouvellera cette branche d'études par trop découragée dans notre pays.

J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Lenoux.

Paris. — Imprimerie Paul Lemaire, 14, rue Séguier.

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

Directeur : J. HALEVY

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

2e Année. — Octobre 1894.

SOMMAIRE :

J. Halevy, Recherches bibliques. Notes pour l'interprétation des Psaumes (suite), p. 289. — J. Perles, Index des noms propres contenus dans les lettres trouvées à Tell-Amarna, p. 308. — Clermont-Ganneau, L'épitaphe arabe d'Aïn Mueure, p. 321. — J. B. Chabot, L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Arabes (suite et fin), p. 329. — S. Krauss, Les Documents historiques de la Chaldée et de la Syrie et la Bible, p. 347. — Bon Carra de Vaux, Notes pour servir à l'étude des géographes byzantins (suite et fin), p. 362. — J. Halevy, Bibliographie, p. 375. — J. Halevy, Nécrologie : Auguste Dillmann, p. 384.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRIE DU CINQUIÈME SECTION

DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES (SCIENCES HISTORIQUES, ETC.)

28, Rue Bonaparte, 28

Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Ammaire

REVUE SÉMITIQUE

D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECHERCHES BIBLIQUES

Notes pour l'interprétation des Psaumes.

(Suite [1].)

PSAUME XXIII.

Verset 3. נַפְשִׁי יְשׁוֹבֵב, « il fait revenir mon âme », à sous-entendre les mots : « quand elle risque de s'égarer dans les mauvais chemins », comme le prouve la phrase suivante : יַנְחֵנִי בְמַעְגְּלֵי צֶדֶק, « il me conduit dans les sentiers justes » litt. « de justice ». L'interprétation courante : « il réconforte mon âme » est moins exacte, car alors il aurait fallu יְשִׁיב (Lamentations, I, 11, 16, 19). Pour la forme שׁוֹבֵב comparez Isaïe, XLIX, 5; Jérémie, L, 19.

Verset 4. Le poète reprend la teneur du verbe יְשׁוֹבֵב du verset précédent et l'analyse hypothétiquement : « Quand même je marche dans la Vallée des Ténèbres (lire toujours צַלְמוֹת au lieu de צַלְמָוֶת, formé incorrectement sur le modèle de חַצְרָמָוֶת), c'est-à-dire le Scheol, je ne crains aucun malheur, parce que tu es avec moi ».

La verge שִׁבְטֶךָ et la houlette מִשְׁעַנְתֶּךָ servent au berger pour remettre dans la bonne voie la brebis qui s'en écarte. Il

1. Voir le fascicule d'octobre 1893, p. 281-302, le fascicule de janvier 1894, p. 1-12, le fascicule d'avril, p. 97-101, et le fascicule de juillet, p. 215-223.

faut donc lire : הֵמָּה יַנְהֲגוּנִי, « elles me guident », au lieu de הֵמָּה יְנַחֲמוּנִי, « elles me consolent », qui offre une image inadéquate. Sur le verbe נָהַג appliqué à la direction des troupeaux, voyez Isaïe, XLIX, 10; LXIII, 14; Psaumes, LXXVIII, 52. Le *qâl* נָהַג est employé avec le même sens dans Psaumes, LXXXII. La leçon possible יְנַהֲלוּנִי (cf. verset 2, me semble moins vraisemblable à cause du désir manifeste que montre l'auteur d'accumuler les verbes synonymes.

Après כּוֹסִי « coupe », il faut sous-entendre מָלְאָה, « est pleine d'abondance », c'est-à-dire de boisson abondante ; רְוָיָה est un substantif. Cependant, la leçon רְוָיָה « abondante », féminin de רָוֶה, est strictement possible. Les Septante, induits en erreur par l'araméen רוא « s'enivrer », ont traduit רְוָיָה par μεθύων, qu'ils ont, de plus, fait suivre immédiatement du membre de phrase aussi araméisant qu'incohérent ὡς ἀγαθὸν σφόδρα, au lieu de אַךְ טוֹב qui appartient au verset suivant. La Vulgate a corrigé cette dernière erreur d'après le texte massorétique, mais a conservé le participe *inebrians*.

La forme וְשַׁבְתִּי, avec *a* à la première syllabe et l'accent à la dernière, ne peut que venir de שׁוּב et signifier : « et je retournerai », sens qui exigerait comme complément לְבֵית יְהוָה au lieu de בְּבֵית יְהוָה. Il faut lire avec les Septante καὶ κατασκηνώσω (ou) וְשָׁכַנְתִּי, « et ma demeure »; la traduction de la Vulgate *et ut inhabitem* flotte entre la version grecque et la leçon du texte hébreu.

PSAUME XXIV.

Verset 4. L'expression לֹא נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשִׁי a été entendue par les anciens comme exprimant l'abstention de faire un faux serment, en voyant dans נֶפֶשׁ un équivalent de שֵׁם, qui est le complément ordinaire de נשׂא dans ce sens (Exode, XX, 7; Deutéronome, V, 11), et afin d'éviter la référence du suffixe à l'homme qui jure, ils ont introduit le *qeri*

נַפְשִׁי, τὴν ψυχήν μου. D'autres se sont mis dans l'embarras par des voies différentes : V. : *qui non accepit in vano animam suam;* la Peŝitta : ולא ימא בנפישה ברנלוהא, tout en faisant suivre immédiatement ולא ימא בנכלא. En réalité שָׁוְא a ici le sens général de « fausseté »; il faut donc traduire : « celui qui ne dirige pas son âme vers ce qui est faux, qui n'a pas mis sa confiance dans les fausses divinités » (Psaumes, xxv, 1; lxxxvi, 4; cxliii, 8). La nuance religieuse a été saisie par Luther (*der nicht Lust hat zu loser Lehre*). Le parallèle כִּרְיָה, « ruse, fraude, supercherie » caractérise aussi les idoles (Isaïe, xliv, 9, 20).

Verset 6. Le démonstratif זֶה résume les qualités énumérées dans les deux versets précédents et qui se trouvent réunies dans la génération qui vient lui rendre hommage, דּוֹר דֹּרְשָׁו (Amos. v, 6; Isaïe, lv, 6; Psaumes, ix, 11; xxii, 28); le suffixe se rapporte à אֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ du verset précédent.

Le changement du suffixe dans le membre de phrase immédiat מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ est d'autant plus difficile à expliquer que le mot יַעֲקֹב qui suit ne s'y rattache guère. Les Septante se sont tirés d'embarras en lisant מְבַקְשֵׁי פְנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, ζητούντων τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ = V.: *quærentium faciem Dei Jacob*, ce qui est trop délayé pour être primitif. La version de Luther ne fait qu'imiter l'ambiguïté du texte massorétique. Toute difficulté cesse quand on corrige דֹּרְשָׁו en דֹּרְשֶׁךָ : « Telle est la génération qui te présente ses respects, qui recherche ta face, (savoir) Jacob », c'est-à-dire le peuple d'Israël.

Verset 7. שְׁעָרִים sont les grandes portes qui mènent dans la cour; פְּתָחִים les portes qui mènent dans l'intérieur du temple; elles sont qualifiées de « entrées éternelles », parce que la Divinité s'est installée pour l'éternité dans leur enceinte. Ces portes, trop basses pour l'hôte glorieux qui doit faire son entrée dans la résidence qui lui est destinée, sont invitées à élever leurs sommets afin qu'il y puisse passer sans désagrément.

Verset 8. Le mot עָזּוּז, au sens d'adjectif « puissant », est

unique dans la Bible; au point de vue de la forme, on ne peut le comparer qu'au seul adjectif לִמּוּד « disciple »; tous les autres mots de cette vocalisation sont des substantifs : שִׁקּוּי « boisson », נֶחָמִים « consolations », etc.

Verset 9. Le second שְׂאוּ exprime la nécessité que les efforts des portes à s'élargir ne reste pas en arrière de ceux que font les שִׂאוּרִים.

Verset 10. Ici, le nom יהוה צבאות remplace avec une noble concision les qualificatifs plus explicites du premier refrain : עִזּוּז וּגְבוּר et גִּבּוֹר מִלְחָמָה; c'est que le terme צבאות désigne à lui seul le caractère belliqueux et vainqueur de Yahwé.

TRADUCTION

Les prêtres.

A Yahwé appartiennent la terre et ce quelle contient,
Le continent et ceux qui l'habitent;
Car c'est lui qui l'a fondée sur les mers,
Qui l'a assise sur les courants d'eau.

Les lévites.

Qui montera sur la montagne de Yahwé?
Qui se tiendra dans son lieu saint?

Les prêtres.

Celui dont les mains sont pures, le cœur immaculé,
Dont l'âme n'incline pas vers le faux,
Qui ne fait pas de serment au nom de la fraude,
Celui-là obtiendra la bénédiction de la part de Yahwé,
La justification du Dieu de son salut.

Le peuple.

Telle est la génération qui lui apporte ses respects,
Tels sont ceux qui le recherchent, Jacob tout entier.

Les prêtres.

Levez vos têtes, ô grandes portes,
Haussez-vous, portes éternelles,
Que le roi de la gloire puisse entrer!

Les lévites.

Qui est le roi de la gloire?

Le peuple.

Yahwé, puissant et héroïque,
Yahwé, le héros de la guerre.

Les prêtres.

Levez vos têtes, ô grandes portes,
Levez-les, portes éternelles,
Que le roi de la gloire puisse entrer!

Les lévites.

Qui est ce roi de la gloire?

Le peuple.

C'est Yahwé Sabaot qui est le roi de la gloire!

SENS ET DATE PROBABLE DU PSAUME

Ce psaume porte le caractère manifeste d'un chant d'inauguration. Le temple est ouvert au culte, les pèlerins s'empressent de gravir la montagne sainte et se présentent en masses serrées devant les grandes portes du sanctuaire, la musique entonne ses édifiantes mélodies et la réception commence par un récitatif dialogué entre le chœur des prêtres et le chœur des lévites qui s'élargit en trilogie par la participation du peuple. Dans la strophe introductrice les prêtres proclament solennellement que le dieu auquel le temple est destiné à servir d'habitation, Yahwé, n'est pas seulement le dieu d'un pays ou d'un peuple, mais le créateur et le dispensateur de la terre entière et de tout ce qu'elle contient. Cette réflexion a pour but d'éveiller dans le cœur des adorateurs à la fois un profond sentiment de respect pour la Divinité qu'on se prépare à invoquer, et la conscience que n'importe quel édifice élevé à son honneur par la main de l'homme reste toujours indigne de sa grandeur.

La sainteté suprême du lieu étant proclamée, les lévites demandent à quelles conditions les hommes (les pèlerins) peuvent avoir accès et séjourner temporairement. La réponse des prêtres est sublime, quoique dictée d'avance par la prédication prophétique : pour obtenir la bénédiction et le salut, il faut se présenter les mains et le cœur purs, l'âme confiante et

la parole sincère. C'est alors que la masse des pèlerins se mêle au concert et qu'ils se présentent dans les conditions requises.

Le moment est maintenant venu de prier Yahwé qui marche toujours devant son peuple lorsque celui-ci ne lui donne pas sujet de dépit (Exode, XIII, 21 ; Isaïe, XL, 4 ; L, 12), de faire son entrée dans le sanctuaire, et le chœur sacerdotal invite alors les portes à faire place à l'hôte incomparable. Ce chant répété avec variante sollicite la participation des trois classes du peuple.

A première vue, notre poème, par son caractère général, conviendrait à toutes les inaugurations de temple sans distinction, à partir de celle du temple de Salomon jusqu'à celle qui a été célébrée par Judas Macchabée. Une réflexion sérieuse montre cependant l'impossibilité de s'arrêter soit à une époque antérieure à l'exil, soit à l'époque grecque. Pour l'antiquité, la difficulté ne réside nullement dans la langue du poème, qui ne fournit pas de données certaines sur la date de sa composition, et cela par cette simple raison que les langues sémitiques, devenues de bonne heure littéraires, ne varient presque pas au cours de plusieurs siècles. C'est le contenu qui nous offre heureusement ici un critère suffisant. Il a cependant échappé à la plupart des interprètes qui, ayant méconnu le caractère introductif des versets 1 et 2, ont scindé le psaume en deux parties indépendantes, dont la première (v. 1-6), contenant des admonestations aux pèlerins, daterait du retour de l'exil ; l'autre (v. 7-10) appartiendrait à l'époque antérieure à Josias, où l'arche était portée à la tête de l'armée. L'unité du poème étant certaine selon nous, on pourrait être tenté de lui assigner cette dernière date, mais la réflexion que même après la disparition de l'arche, Yahwé, dieu d'une nation entourée d'ennemis de toutes parts, ne pouvait pas perdre son caractère belliqueux aux yeux de ses adorateurs, laisse debout la supposition d'une époque plus moderne. Alors, il faut se demander si nous ne sommes pas en présence d'un hymne macchabéen, composé à l'occasion de l'inauguration du temple après les défaites infligées par Judas aux généraux d'Antiochus Épiphane. Le caractère guerrier de la Divinité ferait allusion aux victoires remportées et l'avertissement que celui seul qui n'a pas montré de sympa-

thie pour les idoles est digne de gravir la montagne sacrée, se rapporterait très bien aux hellénistes ou partisans des mœurs grecques. Toutefois, une mûre réflexion défend de s'arrêter à à cette éventualité. D'abord, les hellénistes renégats n'ont jamais montré la moindre envie de rentrer dans le giron du judaïsme, surtout au début de l'insurrection des Maccabées; quant à ceux qui ont été obligés de dissimuler leur foi pendant les persécutions, ils formaient l'immense majorité de la nation et il aurait été aussi injuste qu'inopportun de les invectiver dans une cérémonie aussi solennelle. En second lieu, la question même « qui est digne de monter sur la montagne sacrée? » serait absolument déplacée après les trois ans d'abominables profanations que subit le sanctuaire entre les mains des païens et de leurs partisans. En troisième lieu, un poète contemporain des premiers Maccabées n'aurait pas manqué de faire une allusion plus ou moins voilée à cette longue profanation du temple, soit pour s'en plaindre, soit pour prier qu'elle ne se renouvelle plus; en tout cas il ne l'aurait pas passée sous silence. En quatrième lieu, enfin, l'inauguration maccabéenne était plutôt un acte de purification qu'une vraie restauration, puisque le temple n'a pas été détruit par les Grecs, tandis que l'expression « levez, ô portes, vos têtes » ne convient qu'à un édifice nouvellement construit et dont les portes de dimensions médiocres sont, pour ainsi dire, forcées de s'élargir pour laisser entrer leur hôte colossal. Cette considération est fortifiée par le préambule des deux premiers versets de notre psaume qui a précisément pour but d'établir cette disproportion entre la Divinité créatrice du monde entier et l'édifice chétif qu'on lui consacre. En un mot, notre psaume n'est pas en situation si on le rapporte aux événements maccabéens.

La même raison exclut également les inaugurations répétées du temple avant l'exil dont parlent les livres historiques; celle de Salomon seule pouvait remplir cette condition et les paroles attribuées à ce monarque dans II Rois, VIII, 27 : « Est-ce qu'Élohim reste sur la terre? voici, les cieux et les cieux des cieux ne te contiennent pas, à plus forte raison, cette maison que j'ai construite (serait-elle capable de te contenir)? » rappellent en quelque sorte l'exorde de notre poème. On remar-

quera cependant une différence capitale entre les deux : Salomon doute que Dieu daigne fixer sa demeure sur la terre et surtout dans une maison déterminée ; l'idée s'adapte bien au cas d'une première fondation ; l'expression de notre poète insiste particulièrement sur la puissance et la grandeur de Dieu comme créateur de la terre, laquelle est par cela même son domaine et partant sa demeure naturelle ; la construction d'un temple à Yahwé n'était plus une nouveauté, mais un fait acquis par une longue expérience qu'il suffisait de reprendre après une interruption temporaire. Cette considération nous met sur la bonne voie, la seule d'ailleurs qui soit possible, à savoir que notre hymne a été composé pour l'inauguration du temple de Zorobabel, après le retour de l'exil. Tous les traits caractéristiques qui viennent d'être relevés y conviennent exactement : la nouveauté relative de la fondation, l'exiguité de l'édifice sacré (Haggée, II, 3 ; Esdras, III, 12), l'assistance du peuple tout entier à l'inauguration, le désir d'effacer les dernières traces de l'idolâtrie, la prévision de luttes et de victoires prochaines pour l'honneur et la grandeur de la nation ; rien n'excède le cadre du temps où nous le plaçons et tout y est à sa place convenable.

Plusieurs particularités de ce psaume méritent une attention spéciale. L'emploi du verbe יכד pour désigner la création de la terre au verset 2, exception faite de Proverbes, III, 19 et de Job, XXXVIII, 4, ne se trouve que dans la littérature postérieure à l'exil : avec חֹבֶל וְיֹרְשָׁתָה que dans Psaumes, LXXIV, 12, qui est de la fin de l'exil, puisqu'il parle de la disparition de la dynastie davidique et ne connaît pas encore la restauration de Zorobabel (45-52 ; n'est-il pas probable que ce dernier passage a servi de modèle à notre poète? Ajoutons que les verbes יסד et כונן reviennent fréquemment, ce dernier sous la forme araméenne יְשַׁבְּלֵהּ, dans le récit relatif à la construction du second temple (Esdras, II, 10, 12 ; IV, 12, 16 ; V, 3, 9, 11 ; Haggée, II, 18). Beaucoup plus décisive est encore la qualification de מֶלֶךְ הַכָּבוֹד (V. 7, 8, 9, 10) que le poète emploie itérativement et avec une remarquable prédilection, et qui rend précisément le sens de la prophétie prononcée par Haggée devant Zorobabel et le peuple qui voyaient avec tristesse l'exiguité

de l'édifice sacré. Le prophète annonce un mouvement extraordinaire et prochain de tous les peuples en faveur du petit temple de Sion qu'ils doteront de leurs dons précieux destinés à le glorifier, ובאו חמדת כל הגוים ומלאתי את הבית הזה כבוד Haggée, II, 7. Il ajoute même que la gloire de ce temple dépassera celle du temple précédent, גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון (v. 9 ; c'est, je pense, le meilleur commentaire du titre de מלך הכבוד qui est particulier à cet hymne et ne figure dans aucun autre psaume ; c'est que l'état de sentiment qu'il exprime était unique dans son genre et ne reparaissait pas avec une égale intensité dans d'autres occasions.

La conclusion semble assez motivée : notre psaume est un cantique composé et chanté par les lévites pendant la cérémonie d'inauguration du second temple qui a été célébrée dans la deuxième année de Darius Ier, vers 520 avant l'ère chrétienne.

Psaume xxv.

Verset 2. Comme son synonyme שׂמח, le verbe עלץ construit avec ל marque une mauvaise joie ; avec ב une joie sympathique et amicale.

Verset 3. L'expression יבושו הבוגדים ריקם, quoique sans parallèle, semble néanmoins être correcte. La lecture יַבּוֹגְדִים רֵיקָם (*die leichtsinnigen Abtrünnigen*), proposée par Graetz, pèche contre la grammaire, car il faudrait הבוגדים דֵּרֵיקָם. C'est probablement une expression elliptique pour הבוגדים בוגְדֵי רֵיקָם, comme celle de שׁוֹנְאַי חִנָּם (Psaume lxix, 5) pour שֹׂנְאַי שׁוֹנְאַי חִנָּם. A défaut de cette explication, qui me paraît assez simple, il faudra recourir à l'hypothèse que le texte primitif avait וַיָּשֻׁבוּ au lieu de יֵבֹשׁוּ ; mais, malgré la fréquence de l'expression שׁוב ריקם dans les psaumes et ailleurs, la répétition de יֵבֹשׁוּ donne une allure vive et naturelle au contexte.

Verset 7. L'exégèse ancienne et moderne a rapidement passé sur ce verset si facile en apparence. En réalité tout est à

refaire. Le membre de phrase חַטֹּאות נְעוּרַי וּפְשָׁעָי ne signifie pas « les péchés de ma jeunesse et mes autres délits » : *Delicta juventutis meæ et ignorantias meas* Vulg., *meiner Jugendsünde und meines Alters* Graetz, mais, conformément à la règle de séparer les substantifs en relation d'état construit avec un autre substantif, équivaut à חַטֹּאות וּפְשָׁעֵי נְעוּרַי, « les péchés et les délits de ma jeunesse ». Le verbe זָכְרֵנִי ne peut pas non plus signifier « souviens-toi de moi », il faudrait pour cela זְכוֹר אוֹתִי ou זָכְרֵנִי avec l'accusatif, le seul complément usité du verbe זכר. Dans la construction זְכֹר לְאַבְרָהָם (Exode, xxxii, 12; Deutéronome, ix, 7), il est sous-entendu le complément direct בְּרִית, comme le prouve la forme complète אַבְרָהָם (sous-ent. בְּרִית) וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי (Lévitique, xxvi, 42); dans זְכֹרָה לַחַסְדֵי דָוִד (II Chroniques, vi, 42), ainsi que dans les fréquents זָכְרָה לִי ou לִ de Néhémie, v, 19; vi, 14; xiii, 29, 31, le complément élidé est זֹאת, mot qui est conservé dans Néhémie, xiii, 22. Dans notre passage, il ne peut être question de suppléer l'un ou l'autre de ces mots courants, force nous est donc faite, si l'on ne veut pas effacer le כ de כְחַסְדְּךָ que lisait aussi le traducteur grec κατὰ τὸ ἔλεός σου, de ponctuer (כִּי) : « ne te rappelle pas les péchés ni les délits de ma jeunesse, mais rappelle-toi plutôt tes anciennes faveurs à mon égard ». Le changement de אַתָּה « toi » en עַתָּה « à présent, maintenant » (Graetz) ne semble pas strictement nécessaire : le poète qui a présent à son esprit ses anciennes fautes, désire que Dieu conserve de son côté le souvenir de ses bienfaits.

Verset 9. La répétition de עָנִיִּים aux deux hémistiches est fatigante; le premier est vraisemblablement à lire עֲנָיִים « les pauvres ». On dit כִּשְׁפַּט עָנִי ou כִּשְׁפַּט אֶבְיוֹן, parce que la pauvreté des uns vient parfois de la rapacité des autres, jamais מִשְׁפַּט עֳנִי, parce que l'humilité, עֲנָוָה, très différente de l'humiliation, עֳנִי, ne suppose aucune injustice de la part des autres, mais forme contraste avec l'arro-

gance, גַּאֲוָה. Cette observation n'a de valeur que si l'on admet le texte reçu, où יִדְרֵךְ בַּמִּשְׁפָּט ne peut qu'exprimer l'idée de « conduire, guider quelqu'un dans le jugement pour obtenir justice », non « diriger quelqu'un avec sévérité » (*er leitet die Sanftmüthigen durch Strenge*, Graetz), ce qui serait יִדְרֹךְ בְּמוֹסָר. Mais l'authenticité de la leçon transmise ne semble pas tout à fait garantie et le parallélisme des membres exigerait יִדְרֵךְ עֲנָוִים בְּמִשְׁפָּטוֹ. « il dirige les humbles dans sa doctrine »; le ו du dernier mot a été omis par suite du ו de וילמד. Dans ce cas, qui me paraît très probable, la lecture de עֲנָוִים au lieu du premier עֲנָיִים ne serait plus urgente; c'est le second qui paraît devoir être lu ainsi, d'après la version syriaque qui a ܡܣܟܢܐ, en conformité avec le titre עָנִי que l'auteur prend au verset 16.

Verset 11. Comprendre כִּי au sens de אַף כִּי, « quoique, bien que »; cf. Exode, xiii, 17. Graetz rapporte כי רב הוא à שמך, mais alors il y aurait גדול.

Verset 12. L'interrogation מִי זֶה a ici le sens général de « quel que soit »; le passage des particules interrogatives en affirmatives est connu par l'exemple de מה, למה, הלא, etc.

Verset 14. Effacer le ו initial de וברית qui est une dittographie du ו final de ליראיו (Graetz).

Verset 16. יָחִיד « unique » a ici le sens de « seul, abandonné »; cf. Psaumes, lxviii, 7.

Verset 17. הרחיבו a ici une acception intransitive; c'est le cas de plusieurs verbes au *hiphil* d'être à la fois transitifs et intransitifs.

Verset 18. Le poète n'ayant pas trouvé un mot convenable à son but qui commençât par la lettre ק, a répété deux fois l'acrostiche suivant qui commence par ר. L'idée de lire קְשַׁב au lieu de ראה (Graetz) n'est pas admissible, le verbe קָשַׁב désigne la perception d'un son et ne peut pas se construire avec עניו.

Verset 19. שִׂנְאַת חָמָס est une haine qui a pour but de

satisfaire un désir inique, l'amour de l'iniquité pour elle-même; la correction de חמם en חנם (Graetz) n'est pas indispensable.

Graetz pense que le verset 22 est une addition faite plus tard, lorsque le psaume, quoique décidément individuel, a été employé dans un but liturgique pour figurer les sentiments de la nation entière. L'authenticité du verset est cependant garantie par le voisinage de בְּהָמְיִי et פַּדְנִי au verset 11 du psaume suivant, qui appartient incontestablement au même auteur.

Psaume xxvi.

Verset 1. שפט exprime souvent l'idée de « rendre justice, donner satisfaction ». Luther rend bien cette nuance : *Schaffe mir Recht;* moins bien Graetz dans la traduction : *Vertheidige mich*, en face de *gewähre mir Recht* du commentaire.

La phrase ביהוה בטחתי לא אמעד présente une simple variante du verset 2 du psaume précédent, car l'accident de chanceler est souvent une cause de honte pour celui à qui il arrive et une cause de joie pour ses ennemis. Cette circonstance, en même temps qu'elle rend vraisemblable l'identité de l'auteur de ces deux psaumes, me conduit à penser que לא אמעד, comme אל אבושה, doit s'entendre dans un sens jussif « que — pour que je ne chancelle pas » et non dans un sens adverbial (Graetz, *ohne zu wanken*), car le verbe מעד indique toujours la défaillance subite de la force du pied ou des reins pour se tenir debout qui est la cause intrinsèque de la chute matérielle du corps. Comparez Psaumes, xxxvii, 31, où לא תמעד אשריו répond à שכן לעולם du verset 27 et à וישכנו לעד du verset 29. La connexion lexicologique de מעד avec מעט semble avoir été soupçonnée par le traducteur grec : οὐ μή, *κλιθείην*; Vulg. : *non infirmabor*.

Verset 4. Il semble très rationnel de voir dans les מְתֵי שָׁוְא « gens de vanité », des hommes attachés au culte des idoles. Le dernier doute disparaît grâce au terme méprisant de נְעַלָמִים

« qui se cachent », que le poète leur lance immédiatement après et qui les caractérise comme des gens qui, n'osant pas affronter le public, accomplissent en cachette leurs cérémonies superstitieuses. La supposition de Graetz, qui change נְעַלְמִים en נְעַלִּים « les joyeux », d'après Jérémie, xv, 17, n'est pas heureuse, parce que le ton du psaume, loin de respirer la tristesse, réflète la confiance et la bonne humeur. Du reste, la joie est précisément l'état naturel de l'homme pieux (Psaumes, IX, 8), et Graetz lui-même est obligé de traduire ce mot dubitativement par *ausgelassene (?)*, « dissolus, débauchés », sens qui n'a plus rien de commun avec celui de la racine עָלַם.

Versets 6 et 7. Les ablutions rituelles et les processions autour de l'autel, que l'auteur nous donne comme ses occupations ordinaires, montrent indubitablement qu'il appartenait au rang des prêtre officiants du temple.

Versets 9 et 10. Dans la partie qui précède, le poète relève sa rupture avec les méchants; dans cette partie, il demande de ne pas être confondu avec eux lorsque l'heure de la punition arrivera. Ces méchants se rendent coupables d'assassinats, אַנְשֵׁי דָמִים, s'adonnent à la débauche, בִּימִינָם זִמָּה, et pratiquent la corruption judiciaire, שֹׁחַד, ce qui prouve que c'étaient des membres du tribunal.

Verset 12. Conclusion exprimant la confiance dans le secours de Dieu. Le premier hémistiche de ce verset répond à לֹא אמעד (v. 1), le second à לַיהוָה בְּקוֹל תּוֹדָה (v. 7). מִישׁוֹר, « terrain uni, plaine », symbolise le chemin droit sans déviation. Les מַקְהֵלִים, « assemblées », sont la multitude des adorateurs et des pèlerins.

1. Rends moi justice, ô Yahwé, car je poursuis ma voie de piété,
Je me confie en Yahwé, je ne faiblirai point.
2. Éprouve-moi, scrute moi, Yahwé,
Passe par le creuset mes reins, mon cœur.
3. Certes, ta bienveillance est toujours présente devant mes yeux,
Et je marche conformément à ta vérité.
4. Je ne m'assieds pas avec les gens de la vanité idolâtrie
Et je ne me joins pas aux hypocrites.

5. Je hais la compagnie des malfaiteurs,
Je ne reste pas avec les méchants.
6. Je lave mes mains en (toute) pureté
Et je fais le tour de ton autel, ô Yahwé,
7. Afin d'entonner une action de grâces
Et d'annoncer tous tes prodiges.
8. Yahwé, j'aime le séjour de ta maison,
Le lieu où reste ta gloire.
9. Ne détruis pas mon âme avec les pécheurs,
Ma vie avec les hommes sanguinaires,
10. Qui s'adonnent à la débauche,
Et dont la droite déborde de dons corrupteurs.
11. Quant à moi, je poursuis ma piété;
Sauve-moi et prends-moi en grâce.
12. Mon pied se tient dans le chemin droit,
Je bénirai Yahwé dans les assemblées.

La date du psaume se dégage avec une clarté suffisante. L'auteur aronide, qui était domicilié dans les constructions annexes du temple et qui prenait part aux processions autour de l'autel et aux récitations des hymnes liturgiques, était entouré de gens hypocrites, exerçant publiquement le culte de Yahwé et en secret le culte des idoles, capables de se débarrasser de leurs adversaires par l'assassinat, faisant bon marché de la pureté des mœurs et s'enrichissant de dons corrupteurs pour fausser la justice. Cette description ressemble tout à fait à celle que le prophète Ézéchiel donne des mœurs des hautes classes de Jérusalem (Ézéchiel, XXII, 3-13); le mot זִמָּה est plus fréquent chez cet auteur que dans tous les autres écrits bibliques. La luxure et l'idolâtrie des faux prophètes et des prêtres sont énergiquement dessinées dans Jérémie, XXIII, 9-11, et respectivement illustrées par les fredaines des deux prophètes Achab, fils de Colaia, et Sédécias, fils de Masséia (*ibidem*, XXIX, 21-23), et le culte idolâtrique perpétré en secret par les anciens prêtres d'Israël dans l'intérieur du temple (Ézéchiel, VIII, 3-6). A aucune autre époque de l'histoire juive la corruption morale du clergé hiérosolymitain n'a pris des proportions aussi vastes et aussi variées. Les prêtres hellénistes comme Jason et Ménélas poursuivaient ouvertement leur campagne antijudaïque avec l'aide du gouverne-

ment syrien et ne présidaient pas des associations secrètes. L'hypocrisie religieuse dans le sens naturel de l'expression, la dissimulation délibérée d'une religion toute contraire à celle que l'on exerce ouvertement a vraiment été la plaie de la génération contemporaine de la destruction du premier temple. Parmi les prêtres en place, les fils de Sadoc seuls faisaient exception par leur attachement sincère et inébranlable au culte de Yahwé Ézéchiel, XLIV, 15). On comprend facilement combien leur situation a dû être triste et déprimée au milieu d'un entourage si peu scrupuleux et fanatique, combien de fois leur vie même se trouvait menacée par des complots clandestins au piège desquels il était humainement impossible d'échapper. Qu'y a-t-il d'étonnant que, de temps en temps, le chef ou le personnage le plus doué de cette famille ait adressé de ferventes prières à la divinité nationale pour lui demander son secours? Y a-t-il quelque chose d'anormal à voir cette famille pieuse, la seule qui représentait l'idée de Moïse et des prophètes, l'esprit fondamental d'Israël, s'identifier avec la nation tout entière et prier en son nom? Je crois que personne n'y trouvera rien à contredire. Nous pouvons donc conclure, sans crainte d'être taxé d'irréflexion, que notre psaume a pour auteur un aronide sadocite contemporain de Jérémie et d'Ézéchiel.

Psaume XXVII.

Versets 1-3. Expressions de confiance inébranlable dans la protection divine. La lumière, אוֹרִי, est cette clarté d'esprit qui chasse les ténèbres et les troubles qui s'emparent de l'homme abattu par les souffrances matérielles et morales; cf. יהוה אֱלֹהַי יָגִיהַּ חָשְׁכִּי (Psaumes, XVIII, 29).

לֶאֱכֹל אֶת בְּשָׂרִי, littéralement « pour dévorer ma chair », équivaut à « pour m'exterminer »; comparez וְאָכְלָה אֶת כָּל הָעַמִּים (Deutéronome, VII, 16). La préposition לִי ajoute de la force aux suffixes des deux noms précédents et le pronom הֵמָּה relève avec énergie les sujets des verbes qui suivent : « Lorsque les malfaiteurs se préparent à m'exterminer, ce sont mes ennemis acharnés eux-mêmes qui chancellent et tom-

lent. » Le texte est parfait ; les corrections supposées par quelques exégètes sont inutiles, pour ne pas dire davantage.

Le nom מַחֲנֶה est aussi du genre féminin (Genèse, XXXII, 9), de là la forme verbale יַחֲנֶה.

Le mot בְּוֹאִי est insupportable dans le contexte ; la correction בִּיהוּה (Graetz est froide. Il serait mieux de lire בּוֹ pour בִּי et d'effacer les deux lettres suivantes qui sont probablement une faute pour אֲנִי que le scribe a oublié d'effacer.

Verset 4. Le poète ne demande qu'une chose, savoir à rester toute sa vie dans le temple, ce qui le caractérise comme issu de la famille sacerdotale. לְבַקֵּר est synonyme de לִדְרֹשׁ (Ézéchiel, XXXIV, 11) qui, en connexion avec יהוה, signifie « accomplir des actes d'adoration » (Isaïe, LV, 6).

Verset 5. On a méconnu jusqu'ici le vrai rôle des mots בְּצוּר יְרוֹמְמֵנִי, qui est loin de former une sentence affirmative : *in petra exaltavit me*, sens qui exigerait la préposition עַל, mais constitue un membre de phrase relatif : « dans le creux d'un rocher qui s'élève au-dessus de moi (pour me cacher) » ; cf. בְּצוּר יוֹם יְסֻכֵּנִי הַנְחֵנִי Psaumes, LXI, 3, « tu me conduis dans un creux de rocher qui s'élève au-dessus de moi ». Peut être faut-il lire dans notre passage יוֹם סֻכֵּנִי au lieu de יְרוֹמְמֵנִי. La correction de Graetz : בְּצוּרִי תְּרוֹמְמֵנִי est inutile et formerait une tautologie avec le début du verset suivant.

Verset 6. Les זִבְחֵי תְרוּעָה sont des sacrifices de grâces, זִבְחֵי תוֹדָה, à l'occasion desquels on soufflait dans les cors חֲצוֹצְרוֹת הַרוֹעָה (Nombres, X, 10) en signe de joie.

Verset 8. Le déplacement maladroit d'une lettre a entièrement obscurci le sens de la première partie de ce verset. Il faut simplement lire בַּקְּשִׁי פָנַי au lieu de בַּקְּשׁוּ פָנָי, « au sujet de toi, mon cœur me dit : recherche sa face » ; le poète fait comprendre par ces mots que le culte de Yahvé est pour lui un besoin du cœur, une profonde satisfaction ; la ponctuation אֲמַר au lieu de אָמְרוּ conviendrait peut-être mieux. Quant aux nombreuses et violentes corrections qu'on a préconisées dans les derniers temps, on peut les passer sous silence sans faire tort aux études bibliques.

Verset 9. Pour l'expression concise אַל תֵּט comparez לָכָה תַּתְעֵנִי יהוה מִדְּרָכֶיךָ (Isaïe, LXIII, 17); la trop grande sévérité de la part de Dieu peut faire dévier et détourner l'homme pieux de la bonne voie en perdant courage et en désespérant du salut.

Verset 14. Notre psalmiste a été abandonné par ses parents, probablement à cause de leur impuissance et de leur pauvreté, non par suite d'une indifférence religieuse (Graetz); il s'agit d'un manque de secours de leur part au moment où ses ennemis cherchaient à le perdre.

Verset 12. יָפֵחַ, plus fréquemment יָפִיחַ, est un nom formé d'un verbe à la troisième personne à l'instar de יָרֵב ou יָרִיב, de la racine רִיב. Il signifie « inspirateur », de נפח = פוח « souffler », puis « inspiration » (Habacuc, II, 3). Partout où יפיח est suivi d'un nom comme כזבים et אכזבה, il faut ponctuer יָפִיחַ, contre le texte reçu qui a יָפֵחַ, comme si c'était un verbe (Proverbes, VI, 19; XII, 17; XIV, 5, 25; XIX, 5, 9). La correction de Graetz ויפיחו חמס לי (en rattachant ici le לוּ modifié en לִי de לוּלֵא du verset suivant), plate en elle-même, repose sur la méconnaissance de ces passages.

Verset 13. Si le mot לוּלֵא est primitif, malgré les points qui le surmontent et qui indiquent qu'il ne faut pas en tenir compte, il faut sous-entendre la phrase complétante או אבדתי בעני, « alors j'aurais péri de misère », exprimée dans Psaumes, CXIX, 92. Cette phrase conditionnelle ne change pas le sens affirmatif que l'on obtient en effaçant la particule לוּלֵא.

Verset 14. וַיֶּאֱמַן, forme *hiphil* avec le sens intransitif; voyez plus haut.

TRADUCTION

1. Yahwé est ma lumière, mon salut, de qui aurais-je peur?
   Yahwé est le soutien de ma vie, de qui serais-je effrayé?
2. Lorsque les malfaisants s'approchent pour accomplir ma perte,
   Ce sont ces ennemis acharnés qui chancellent et tombent.

***

3. Lors même qu'une armée m'assiège, mon cœur est exempt de crainte;
   Lors même que l'attaque commence contre moi, j'ai confiance en lui.

4. Je ne demande qu'une chose à Yahwé, mais je la sollicite avec insistance,
C'est de rester tous les jours de ma vie dans son temple,
5. Afin de contempler le symbole de sa bonté
Et de l'adorer dans son sanctuaire.
6. Car il me cachera dans sa tente au jour de malheur,
Il me donnera un abri dans les plis de son pavillon,
7. Il me fournira le creux du rocher qui s'élèvera au-dessus de moi (pour m'abriter).
Aussitôt je pourrai lever la tête en présence des ennemis qui m'entourent,
Je pourrai apporter dans sa tente des offrandes de joie,
Chanter et psalmodier à Yahwé.

***

8. Au sujet de toi, mon cœur m'a dit : Recherche sa face.
C'est ta face, ô Yahwé, que je recherche (depuis lors).
9. Ne cache donc pas ta face de moi,
Ne fais pas, dans un mouvement de colère, dévier ton serviteur (du droit chemin).
(Plusieurs fois) tu m'es venu en aide,
Ne me délaisse pas et ne m'abandonne pas, Dieu de mon salut.
10 Car mon père et ma mère m'ont abandonné,
Toi seul, Yahwé, m'as accueilli.

***

11. Montre-moi, Yahwé, ton chemin,
Conduis moi dans la voie droite,
En dépit de mes adversaires.
12. Ne me livre pas à la vengeance de mes ennemis,
Car déjà les faux témoins et l'inspirateur de l'iniquité sont levés contre moi.
13 Je crois néanmoins pouvoir voir les bontés de Yahwé
Dans le pays des vivants.

Le chœur des fidèles.

14. Espère en Yahwé, que ton cœur soit fort et solide;
Espère (toujours) en Yahwé.

L'auteur est encore un prêtre fidèle et a les mêmes tendances que celles qui ont inspiré le psaume précédent; on peut croire que c'est le même personnage.

Psaume xxviii.

Verset 1. Le *qal* חָרַשׁ signifie partout « être indifférent, insensible », le type en est le sourd, חֵרֵשׁ, qui ne s'émeut pas des paroles qu'on lui adresse.

Verset 2. דְּבִיר est le saint des saints du temple salomonien (I Rois, viii, 6).

Verset 5. Les œuvres de Yahwé sont les preuves de faveur données à Israël (Isaïe, v, 12; Psaumes, xlvi, 66). La phrase finale exprime un désir de vengeance.

Verset 7. Au lieu de וּמִשִּׁירִי on est tenté de lire וּבְשִׁירַי, d'après Symmachos et la Pešitta. La version grecque donne *καὶ ἀνθαλεν ἡ σάρξ μου καὶ ἐκ θελήματός μου ἐξομολογήσομαι αὐτῷ* = ואהודנו (?) ויפרח בשרי ומרצוני; l'expression *confitebor ei* de la Vulgate repose sur la fausse leçon *ἐξομολογήσω*.

Verset 8. Corriger לָמוֹ en לְעַמּוֹ, « à son peuple », d'après les Septante; מְשִׁיחוֹ est le peuple même (Psaumes, cv, 19; Habacuc, iii, 13). Ce verset ainsi que celui qui suit ont été ajoutés plus tard par le chœur des lévites; ils sont destinés à généraliser la prière précédente et à l'appliquer à l'état du peuple tout entier.

La mention du דְּבִיר donne à penser que l'auteur sacerdotal du psaume est antérieur à la destruction du premier temple.

J. Halévy.

INDEX

DES

Noms propres contenus dans les lettres trouvées à El-Amarna.

Les noms sont classés dans l'ordre alphabétique français.

Les chiffres imprimés en caractères gras désignent le numéro de la lettre, les chiffres arabes ordinaires, le numéro de la ligne où se trouve la forme indiquée.

Lorsque la numération du recto se répète au verso, ces chiffres sont en *italiques* pour ce dernier.

Enfin, lorsque les lettres contiennent deux colonnes, la seconde est représentée par un petit chiffre placé à droite du numéro de la ligne, à la manière d'un coefficient.

Ex. : **26**, 12 = lettre ou tablette n° 26, ligne 12, recto.
26, *12* = même lettre, ligne 12, verso.
26, 15^2 = même lettre, ligne 15, col. 2, recto.
26, 15^2 = même lettre, ligne 15, col. 2, verso.

Abréviations. — *N. pr.* ou *n. d'h.*, nom propre ou nom d'homme ; — *n. pr. f.*, nom de femme ; — *n. d. d.* ou *div.*, nom de divinité ; — *n. d. p.*, nom de pays ; — *n. d. v.*, nom de ville.

Abamazi, *n. d'h.* — A-ba-ma-zi, **196**, 2.

Abapiše, *n. d'h.* — A-ba-pi-še, **135**, 3.

Abdôba, *n. d'h.* — Ab-bi-ba, **311**, 19, 23 ; — Ab-di-ba-a, **280**, 12.

Abda, *n. d. d.* — Ab-da-a, **320**, 21.

Abd-Addi, *n. pr.* Voy. Nit-an-ib, Nit-an-Im.

Abd-Asirta, *n. pr.* Voy. Nit-Asirta.

Abd-Asrati, *n. pr.* Voy. Nit-An-ri.

Abd-Asrati (Nit-an-ri (lettres d'), **271**, **272**.

Abd-Asratum (Nit-asratum ou an-asratum), *n. d'h.*, **97**, **266**, 36 ?).

Abd-Astarti ?), *n. d'h.* — Ab-da-as-ta(?)-ti, **272**, 3.

Abd-Irama, *n. pr.* Voy. Nit-Irama.

Abd-Karsi, *n. pr.* Voy. Nit-Karsi.

Abd-Karsi (Nit-Karši, (lettres d'), **285**, **286**.

Abd-Milki, *n. pr.* Voy. Nit-Šar.

Abd-Salmayati, *n. pr.* Voy. Nit-Šalmayati.

Abi ?. — A-bi. **79**. *a*.

Abimilki, *n. d'h.* — A-bi-mil-ki, **98**, 2 ?) ; **162**, 2. Voy. aussi Abi-šar. (Lettres d'—), **98**, **162**, **266**, **267**, **268**, **269**.

Abir-addi, *n. d'h.* Voy. Abir-an-Im.

Abir ?)-an-Im (Abir-addi, *n. d'h.* — A-bir ?)-an-Im, **143**, 39.

Abisar (Abimilki), *n. d'h.* — A-bi-šar, **99**, 2 ; **266**, 2 ; **267**, 2 ; **268**, 2 ; **269**, 2.

Abitam, *n. d. v.* — A-bi tam, **281**, 34.

Abutum, *n. d'h.* — A-bu tum, **23**, 41.

Abzazibunim, *n. d'h.* — Ab-za-zi-bu-nim, **158**, 40.

Adapa, *n. de div.* — A da-pa, **240**, 11, 22, 31, 35, *4*, *5*, *10*, *12*, *18*.

Adapi, *n. d'h.* — A-da-pi, **103**, 49.

Adda, *n. d'h.* — Ad-da, **112**, 37.

Addamehir. Voy. An-im-mehir.

Addiduya (?) lettre d'), **143**.

Addumi, *n. pr.* — A nd ?-du-mi, **143**, 17.

Aduna-sar, *n. d'h.* — A-du-na-sar, **91**, 10.

Adunira, *n. d'h.* — A-du-ni-ra, **203**, 3.

Aduri, *n. d. v.* — A-du-ri, **302**, 24.

Aharru, *n. d. p.*, la Phénicie. — A har(?), **34**, 14; **56**, 38; **146**, 16. — A-har-ra, **69**, 17; **77**, 10. — A-har-ri, **45**, 68; **48**, 69; **67**, 7; **92**, 78; **97**, 8; **184**, 39; **251**, 14; **253**, 11, 15; **265**, 24; **282**, 5, 21, 29, 35.

Aḫugama, *n. d'h.* — A-i-ḫu ga ma, **275**, 28, 37, 60.

Akiya, *n. d'h.* — A-ki-ya, **296**, 3.

Akizzi, *n. d'h.* — A-ki-iz-zi, **229**, 2; **232**, 2; **274**, 2; **275**, 2. — (Lettres d'—) à Aménophis III, **274**, **275**.

Akka, *n. d. v.*, Saint-Jean-d'Acre. — Ak-ka, **8**, 19; **68**, 8 (?); **93**, 4; **255**, 46. — Ak ka ki, **94**, 5; **95**, 3, 29. — Ak-ka-a (habitant d'—), **29**, 11. — Ak-ka-a-a-u (habitant d'—), **8**, *38*.

Alasiya, *n. d. p.* — A-la-si-ya, **11**, 2; **12**, 3, 4; **14**; **15**, 2; **244**, 1, 39; **245**, 2; **251**, 2. — A la-se a ?, **251**, 59. — (Lettres du roi d'—), **11**, **12**, **13**, **14**, **15**, **16**, **17**, **18**, **19**, **20**. — Lettres du roi d'— à Aménophis IV, **244**, **245**.

Algi, *n. d. v.* — Al ? gi, **189**, 22.

Am, *n. d. p.* — Am, **284**, 1 — Am-ki, **91**, 27, 30; **143**, 16; **180**, 9; **163**, 8; **222**, 2.

Ama, *n. d. v.* — A-ma, **189**, 20.

Amau, Amana. Voy. Amanu.

Amanabbi, *n. d'h.* — A-ma an-ab-bi, **259**, 1; **260**, 1.

Amanappa, *n. d'h.* — A-ma ?)-an-ap pa, **75**, 9; **250**, 51; **253**, 1.

Amanhatbi, *n. d'h* — A-ma-an-ha-at-bi, **189**, 26 *b*, 36, 41, 50, 52, 55, 56, 65, 69; **193**, *18*.

Amanmasaki, *n. d'h.* ?. — A-ma-an-ma sa ki, **63**, 14.

Amanmasasanu, *n. d'h.* — A-ma-an-ma sa-sa-nu, **251**, 51.

Amanu, *n. d. div.* — (An) A-ma-an, **259**, 3. — (An)-A-ma-nu, **22**, 27, *33*; **23**, *28*. — A-ma-ni, **42**, 18; **45**, 23 ?). — A-ma-na, **62**, 4; **260**, 5.

A-ma-num, *n. d. div.* — (An) A-ma-nu-um, **246**, 15, 24, 76.

Ambi, *n. d. v.* — Am-bi, **60**, 11, 40; **72**, 81; **74**, 19; **128**, 12, 16; **141**, 20.

Aménophis III (lettre d') à Kadi-ma Su, roi de Kar-duniyas (Voy. aussi Elis-Kullima-Sin), **241**.

Amma, *n. d. pays, de localité.* — Am ma, **255**, 7; **275**, 58.

Ammi, *n. d. v.* — Am-mi, **89**, 13. — *N. d'h.*, **38**, 32.

Ammiya, *n. d. v.* — Am-mi ya, **91**, 11; **250**, 25; **253**, 27; **283**, 14.

Ammunira, *n. d'h* — Am-mu-ni-ra, **211**, 3; **254**, 29; **264**, 3; **265**, 2. — (Lettres d'—) à Aménophis IV, **211**, **264**, **265**.

Amuri, *n. d. p.* A mu-ri, **40**, 15; **171**, 9; **259**, 8.

Amurra, *n. d. v.* — A mu-ur ra, **92**, 1.

An — A, le dieu A ?, **38**, 39.

An-ak-sur-na-din-sis mes = Assur-nadin-ahê, *n. pr.* **10**, 19.

An-a-sur-ti-la (Assuruballiṭ), **10**, 3.
Anati, *n. d'h.* — A-na-ti, **143**, *c.*
An-ću zu, le dieu Sin, **1**, 3; **2**, 2.
An-gur, Nergal, *n. d. div.*, **320**, 33, 37.
Anha . . . . *n. d'h.* — An-ha . . . , **318**, 3.
Anhi (?), *n. d'h.* — An-hi (?), **149**, 2.
An-im (Adda, Hadad, Ramau), *n. d. div.*, **22**, *33*; **23**, *28*; **246**, 15, 75; **247**, 33; **266**, 7; **267**, 14. — *N. d'h.*, **180**, 2.
An-im-du (?)-ya, *n. d'h.*, **143**, 2.
An-Im-mehir (Adda Mehir, Raman-Mehir), *n. pr.* — An-im-me-hir, **167** 2; **168**, 3; **310**, 45.
An-Im Nirari (Raman-Nirari), *n. d'h.* — An-im-ni-ra-ri, **30**, 2.
An-im-ur-šak (Raman-Asarid), *n. d'h.*, **154**, 2.
An-im-uz-zi (Ramanuzzi), *n. d'h.*, **184**, 11.
Aniya, *n. pr. f.* — A-ni-ya, **1**, 7.
An-Izzida (Nabou), *n. d. div.* — An-iz-zi-da, **240**, 25, *3*, *9*.
An-lume, *n. d'h.* — An-lu-u-me, **152**, 27.
An-nin-ib, *n. d. div.* Voy. Nin-ib.
An-par (Šamaš), *n. d. d.*, **21**, 15.
An-Rahimur, *n. d'h.* — An-ra-hi-mur, **91**, 3.
An-Šur-ud, Marduk, *n. d. div.* — An-šur-ud, **302**, 20.
An-Šar (Ili-Milku), *n. d'h.*, **268**, 45.
An-šur-dis (Istar), *n. d. div.*, **21**, 15, 18.
An-ta-kulli-ma-an-zu. Voy. Šak-ta-kul-lim-ma-su.
An-tur-zi (Tammouz), *n. d. div.*, **240**, 25, *3*, *9*.
Anu (le dieu Anou). — A-nu, **240**, 7, 12, *11*, *30*. — A-ni, **240**, 27, 28, 35, *2*, *3*, *10*. — A-na, 240, *13*.
Apu, *n. d. v.* — A-pu, **58**, 21, 52 *b*, 92, 96. — A-pu-ki-me (?), **58**, 11 A-pu-meš, **58**, 77.
Arad . . . . . (Lettre d'—), **178**.
Arad. Voy. Nit.
Arad-hiba. Voy. Nit-hiba.
Arad-Hiba Nit-hiba, de Jerusalem (Lettres de), **102**, **103**, **104**, **105**, **106**.
Araru, *n. d. v.* — A-ra-ru, **302**, 25.
Arasa (de Kumidi), *n. d'h.* — A-ra-sa, **152**, 4.
Ardata, *n. d. v.* — Ar-da-ta, **60**, 10; **91**, 12.
Ari . . . . *n. pr.* — A-ri, **83**, 3.
Armada, *n. d. v.* — Ar-ma-da, **51**, 12, 16, *c*. Voy. aussi Ermada.
Armada (Arwada), *n. d. v.* — Ar-ma-da, **266**, 59; **282**, 13, 16.
Artamanpi (de Ziribasani), *n. d'h.* — Ar-ta-ma-an-pi, **132**, 3.
Artassumara, *n. d'h.* — Ar-ta-aš-šu-ma-ra, **247**, 19.
Artatama, *n. d'h.* — Ar(?)-ta-ta-a-ma, **24**, 16.
Arwada. Voy. Armada.
Arzapi, *n. d. p.* — Ar-za-pi, **105**, 7; **155**, 2; **158**, 28; **238**, 2 (lettre de . . . . d'), **155**.
Arzapipi (de Mihiza), *n. d'h.* — Ar-za-pi-pi, **125**, 2; **126**, 4.
Arzapiyâ, *n. d'h.* — Ar-za-pi-yâ, **281**, 26, 33.
Arzauya, *n. d'h.* — Ar-za-u-ya, **275**, 36, 56.
Assuruballiṭ, roi d'Assyrie (lettre d'), **10**. Voy. An-a-sur-ti-la.
Aššate, *n. d. v.* — Aš-na-te, **196**, 6.
Asqaluna, *n. d. v.* — Aš-qa-lu-na, **103**, 14; **119**, 6; **121**, 6.
Asru (?), **45**, 26.
Assur, *n. d. p.*, **10**, 3. — Aš-šur-ra-a, habitant d'—, **9**, 31.
Aššur-nadin-ahe. Voy. An-ak-sur-na-din-Šis-mes.

Astarte, *n. d. d.* — As tar-te, **281**, 10.
Astarti, *n. d. v.* — As tar-ti, **302**, 21.
Atam (?), *n. d'h.* — A-tam (?), **58**, 8; 92, 31 (?).
Ayaluna, *n. d. v.* — A-ya lu-na, **137**, 20.
Azaru, *n. pr.* — A-za-ru, **45**, 33.
Azi, *n. d'h.* — A-zi, **64**, 3.
Aziru, *n. d'h.* — A-zi-ru, **266**, 35, 40, 58; **268**, 61, 67; **274**, 24, 27; 39; **279**, 21, 27, 32, 34, 35; **281**, 28 (?). — *N. d. v.*, **266**, 70.
Aziri, *n. d'h.* — A-zi-ri, **31**, 2; **34** *a*, 4; **35**, 2; **36**, 3; **37**, 2; **38**, 2, 38; **39**, 11, 27, 35; **40**, 2; **45**, 39; **58**, 46, 60, 71, 94, 106, 110, 114; **69**, 15 (?); **76**, 9; **91**, 9; **128**, 7; **251**, 16, 69; **257**, 37; **287**, 68; **273**, 2. — (Lettres d'Aziri), **31**, **32**, **33**, **34**, **34** *a*, **35**, **36**, **37**, **38**, **39**, **40**, **273**.
Aziru, *n. pr.* — A-zi-ru, **34**, 2; **41**, 26; **45**, 47; **58**, 23, 35; **61**, 62 (?); **88**, 8; **91**, 10, 21; **251**, 7; **256**, 20; **257**, 20, 24; **283**, 13, 35, 38.
Azzati, *n. d. v.* — Az-za-ti, **295**, 32.
Azzurim, *n. d'h.* — Az-zu-ri-im, **177**, 20.

Baar, *n. d. v.* — Ba'(?)-ar(?), **75**, 21.
Baduza, *n. d'h.* — Ba-du-za, **139**, 3.
Balumme, *n. d'h.* — Ba-lu-um-me-e, **8**, 18.
Barka, *n. d'h.* — An-bar-ku-a, **240**, 14.
Belit, *n. d. div.* Voy. Nin.
Belit Nesi, *n. pr. f.* Voy. Nin-ur mah-mes. — (Lettres de), **137**, **138**.
Belram, *n. pr.* — Be-el-ra-am, **245**, 26.
Beru, *n. d. v.* — Be-ru, **89**, 9.
Beruna, *n. d. v.* — Be-ru-na, **53**, 14; **55**, 20; **84**, 19; **86**, 18; **255**, 16; **260**, 20. — Be-ru-na-ki, **75**, 25.
Beruta, *n. d. v.* — Be-ru-ta, **54**, 20, 24; **65**, 3; **251**, 13; **282**, 25. Voy. aussi Bur-zun.
Betiau Beti il, *n. pr.* — Be ti-au, **143**, 3, 28; **273**, 20.
Bienenima, *n. pr.* — Bi-en e-ni-ma, **302**, 15.
Bienna, *n. d. div.* — Bi-e-en-na, **320**, 22.
Bierapari, *n. d. div.* — Bi-e-ra-pa-ri, **320**, 24.
Bihisi, *n. d. v.* — Bi-hi si, **302**, 8, 13, 34.
Bihura, *n. pr.* — Bi-hu-ra, **256**, 44; **258**, 13, 34.
Biri, *n. pr.* — Bi-i-ri, **262**, 18.
Biri, *n. d. v.* — Bi ri, **45**, 66.
Biridaspi, *n. pr.* — Bi ri-da-as pi, **281**, 7, 15, 33.
Biridipi, *n. pr.* — Bi ri-di-pi, **111**, 3; **113**, 3; **114**, 3; 115, 3; **297**, 19. — (Lettres de —), **111**, **113**, **114**, **115**.
Biriyamuza, *n. pr.* — Bi-ri-ya mu-za, **7**, *29*
Biruaza, *n. pr.* — Bi-ru(?)-a za, **196**, *10*.
Bisitanu, *n. pr.* — Bi si-ta-nu, **158**, 27.
Bit-nin-ib, *n. d. v.*, **250**, 31
Biya, *n. pr.* — Bi-i-ya, **309**, 16, 24, 30
Bu-an-Im (Pu-adda, Pu-addi), *n. pr.*, **153**, 3; **293**, 3, 18; **294**, 3.
Bubipi, *n. pr.* — Bu bi-pi, **73**, 40.
Buburi, *n. pr.* — Bu-bu-ri, **142**, 17, 18.
Burda, *n. d. v.* — Bur-da (?), **154**, 42.
Buributa, *n. pr.* — Bu-ri-bi (?)-ta, **41**, 14.
Burnaburiyas, *n. pr.* — Bur-na bu-ri-ya-as, **6**, 2. — (Lettres de —),

Hani, *n. pr.* — Ha-an-i, **273**, 11, 17, 27, 31.

Hanic, *n. pr.* — Ha-ni-e, **21**, 25.

Hanigalbat, *n. d. p.* — Ha-ni-gal-bat, **22**, 19; **24**, 49. — Ha-ni-gal-ba-ti, **10**, 26. — Ha-ni-gal-ba-tu-u (habitant de —), **10**, 22.

Hanigalbei, *n. d. p.* — Ha-ni-gal-be-i, **241**, 38.

Hanni, *n. pr.* — Ha-an-ni, **92**, 56, 63.

Hannipa, *n. pr.* — Ha-an-ni-pa, **92**, 74.

Hanya, *n. pr.* — Ha-an-ya, **117**, 12; **176**, 18.

Hapini, *n. d. v.* — Ha-pi-ni, **302**, 28.

Harabu, *n. d. v.* — Ha-ra-bu, **154**, 43.

Haramassiri, *n. pr.* ? . — Ha-a-ra-mas-si-ri, **22**. 33.

Hasabu, *n. d. v.* — Ha-sa-bu (lettre du gouverneur de), **160**, 4.

Hata, *n. d. p.* — Ha-ta, **61**, 71.

Hate, *n. d. p.* — Ha-a-te, **273**, 49.

Hati, *n. d. p.* — Ha-ti, **76**, 58; **79**, 32, 34; **56**, *4*.

Hatib, *n. pr.* — Ha-ti-ib, **31**, 12, 32; **33**, 15, 26; **38**, 4, 18, 24, 41.

Hatip, *n. pr.* — Ha-ti-ip, **273**, 38, 43, 46. Le même nom que le précédent.

Hatta, *n. d. p.* — Ha-at-at-ki, **279**, 23. — Ha-at-ta, **91**, 31; **247**, 31; **284**, 7. — Ha-at-te, **30**, *4*; **31**, 21; **32**, 11, 21; **33**, 18, 28; **36**, 27; **38**, 21, 24; **274**, 34, 37, 51; **275**, 9, 14, 14, 16. — Ha-at-te-ki, **159**, 17, **163**, 11; **173**, 39. — Ha-at-ti, *n. pr.*, **29**, 8, 2; **247**, 38; **268**, 58. — Hat-te, **143**, 14.

Haya, *n. pr.* — Ha-a-ya, **144**, 8. — Ha-ya, **57**, *14*, *20*. — Ha-yá-a, **282**, 2, 19. — Ha-ya-mi, **214**, 5.

Hayapa, *n. pr.* ? — Ha-ya-pa, **72**, 1.

Hazanu, *n. pr.* — Ha-za-nu, **48**, 66.

Hazati, *n. d. v.* — Ha-za-ti, **105**, *6*; **199**, 4, 20.

Hazi, *n. d. v.* — Ha-zi, **163**, 4; **189**, 3.

Hazu, *n. pr.* — Ha-zu, **219**, *3*.

Hazura, *n. d. v.* — Hazura, **99**, 41; **286**, 4. — Ha-zu-ra-ki, **286**, 15, 23. — Ha-zu-ri-ki, **285**, 3. — Ha-zu . . . . **285**, 21.

Hiba ? — Hi-ba, **174**, 14.

Hibipi, *n. pr.* — . . . . Hi(?)-bi-pi (lettre de —), **146**, 2.

Hikukutta, *n. d. v.* — Hi-ku-kut-ta, **73**, 37.

Hinatuna, *n. d. v.* — Hi-na-tu-na-ki: **8**, 17; **310**, 32.

Hinianabi, *n. d. v.* — Hi-ni-a-na-bi, **302**, 26.

Hinnatuni. Voy. Hinatuna. — Hi-in-na-tu-ni, **8**, 17.

Hirtikirmil, *n. d. v.* — Hir-ti-ki-ir-mi-il-ki, **199**, 5.

Hiziri, *n. pr.* Hi-zi-ri (lettre de —), **147**, 4.

Hubu, *n. pr. f.* (?). — (Sal) hu-bu, **28**, 54.

Huri, *n. pr.* — Hu-û-ri i . . . . **18**, 2. — Hu-ri, **223**, 1.

Iazimi, *n. pr.* — I-a-zi-mi, **85**, 32.

Id[illegible]?, *n. d. d.*, **320**, 19.

Iddin-Adda, *n. pr.* Voy. Nît an-Im.

Ihlamai, *n. d. v.* — Ih-la-ma-i, **164**, 6, 8.

Ilabrat, *n. pr.* — (An) I-la-ab-ra-at, **240**, 8, 10.

Ili-Milki. Voy. An-šar.

Ili Milku, *n. pr.* — I-li-mil-ku, **102**, 36.

Ilutu, *n. d. d.* — I-lu-tu, **320**, 22.

Inuamma, *n. d. v.* — I-nu am-ma, **281**, 8.

Irgata, *n. d. v.* — Ir-ga-ta, **72**, 25; **74**, 18. Voy. aussi Irqata.

Irimayasa, *n. pr.* — I-ri-ma-ya-a-sa, **48**, 11.

Irqata, *n. d. v.* — Ir-qa-ta, **77**, 12, 36; **79**, 26; **91**, 10; **280**, 2, 8, 10, 15, 18, 23. — (Lettre des habitants d'), **280**. Voy. aussi Irgata.

Irtabi-sa-Zikari, *n. pr. f.* — Ir-ta-bi-sa-zi-ka-ri, **1**, 8.

Irzu, *n. d. v.* — Ir-zu, **266**, 49.

Iškilim (Milkilim), *n. pr.* — Iš-ki-lim, **199**, 12.

Iškuru, *n. pr.* — Iš-ku-ru, **48**, *b*; **151**, 53.

Ištar, *n. d. div.* — Iš-tar, **246**, 24, 83; **248**, 13, 19, 26, 31. Et voy. An-šur-dis.

Itakama (?). — I-ta-ka-ma, **91**, 25. — *N. pr.* I-ta-ak-ka-ma, **281**, 31.

Iuni, *n. pr. f.* — I-u-ni, **249**, 52, 54.

Iurza, *n. d. v.* — I-ur-za-(ki), **153**, 4; **294**, 3.

Izyapi, *n. pr.* — Iz(?)-ya-pi, **195**, 3.

Jérusalem (lettre d'un gouverneur de), **199**. Voy. aussi Urusalim.

Kallima-an-en-zu (Kallima-sin), *n. pr.* — Ka-al-lim-ma-an-en-zu, **241**, 1.

Kallima-sin. Voy. le précédent.

Kannisat (?). Voy. Qannisat.

Kapasi, *n. d. p.* — Ka-pa(?)-si-ki, **104**, 36.

Kapi, *n. pr.* — Ka-pi, **88**, 7.

Karaduniaš, *n. d. p.*, la Babylonie. — Ka-ra-du-ni-aš, **164**, 7. — Ka-ra-du-ni-ya-aš, **144**, 21. Voy. aussi Karanduniyas, Karduniyas.

Karaindas, *n. pr.* — Ka-ra-in-da-aš, **242**, 8.

Karandu, *n. d. p.* — Kar(?)-an-du, **241**, 53.

Karanduni, *n. pr.* — Ka-ra-an-du-ni, **242**, 2.

Karanduniyas, *n. d. p.*, la Babylonie. — Ka-ra-an-du-ni-ya-aš, **1**, 3; **2**, 2; **4**, 3; **6**, 2; **241**, 1. — Voy. aussi Karaduniaš, Karduniyas.

Karduniyas, *id.* — (Kar)-du-ni-ya-aš, **243**, 3.

Kasi, *n. pr.* — Ka-si-i, **1**, 16. — *N. d. p.*, Ka-si, **103**, 72.

Kasi, *n. d. p.* — Ka-si, **61**, 71; **103**, 74. — Ka-ši-mâ (?), **103**, 33.

Kasse, Kassi, *n. d. p.* — Ka-aš-še, **74**, 15. — Ka-aš-ši, **60**, 20. — Kaš(?)-ši, **142**, *12*.

Kelte, *n. d. v.* Voy. Kielte.

Kidin-An-Im (Kidin-Raman), *n. pr.* — Ki-din-an-im, **188**, 11.

Kidin-Raman. Voy. le précédent.

Kielte, Kielti, *n. d. v.* — Ki-el-te, **100**, 11, 18; **107**, 12. — Ki-el-ti (ki), **106**, 10, 18. — Ki-il-ti, **199**, 15.

Kikina, *n. d. v.* (?). — Ki-ki-na, **43**, 4.

Kinahhi, *n. d. p.*, Chanaan. — Ki-na-ah-hi, **8**, 15, 17; **28**, 25²; **92**, 41; **99**, 47. — Ki-na-hi (?), **19**, 11.

Kinahna, *n. d. p.* — Ki-na-ah-na, **268**, 50; **296**, 1. — Ku-na-ha-a-a (habitant de), **9**, 19.

Kinanat, *n. d. p.* — Ki(?)-na-na-at, **275**, 13.

Kinza, *n. d. v. et de p.* — Ki-in-za, **163**, 10; **229**, 12, 16; **233**, 4, 9; **260**, 12; **284**, 6.

Kitinnatuni, Lisez Hinnatuni.

Kukana, *n. pr.* — Ku-ka(?)-na, **304**, 17.

Kukbe, *n. d. v.* — Ku-uk(?)-be-ki, **311**, 15.

Kumedi, Kumidi, *n. d. v.* — Ku-me-di, **256**, 46; **281**, 38. — Ku-mi-di, **61**, 75; **152**, 5.

Kumidili, *n. d. v.* — Ku-mi-di-li, **86**, *13*.

Kuniea, *n. pr.* — Ku-ni-e-a, **245**, 22.

Kupli (Gubli), *n. d. v.* — Ku-up-li-ki, **186**, 13.

Kurigalzu, *n. pr.* — Ku-ri-gal-zu, **8**, *16*, *17*; **9**, 19

Kurtupi, *n. pr.* — Ku-ur-tu-pi, **150**, 3

Kutiti, *n. d. p.* — Ku-ti-ti, **79**, 35.

Laba, *n. d. v.* — La-ba, **158**, 50.

Labapi, *n. pr.* — La-ab-a-pi, **100**, 30, 33; **103**, 30; **105**, 6; **111**, *f*; **112**, 2; **115**, 11, 17, 29, 38, 41; **154**, 6, 11, 14, 16, 26, 30, 35, 38, 58; **189**, *b*; **199**, 9; **299**, 3. — Voy. aussi le mot suivant qui est le même nom sous une autre forme.

Labaya, *n. pr.*, le même que le précédent. — La-ab-a-ya, **310**, 6, 25, 44.

Lakis, *n. d. v.* — La-ki-si-ki, **104**, 43.

Lakis, *n. d. v.* — La-ki-sa, **123**, 6; **124**, 4. — (tablette de), **321**.

Lapana, *n. d. v.* — La-pa-na, **275**, 35, 57.

Leya, *n. pr.* — Li-e-ya, **92**, 70.

Liba, *n. d. div.* — Li-i-ba, **320**, 25.

Liki, *n. d. v.* — Li-ki, **71**, 25, 53, 60 (?).

Lu-Iarzana, *n. pr.* — Lu-I ar-za-na, **189**, 3.

Luki, *n. d. v.* (?). — Lu-ki, **71**, 73.

Lukki, *n. d. p.* — Lu-uk ki, **11**, 10.

Ma. . ., *n. pr.*, **24**, 57.

Ma(?)buma, *n. d. v.* — Ma(?)-bu-ma, **95**, 20.

Maduan(?)ri, *n. d. v.* (?). — Ma du-an(?)-ri-ki, **305**, 23.

Magarma, *n. pr.* — Ma(?)-gar-ma, **24**, 45.

Mahzi, *n. d. v.* — Ma-ah-zi, **189**, 17.

Makdani, *n. d. v.* — Ma-ak-da-ni-ki, **95**, 30.

Makida, *n. d. v.* — Ma-ki-da-ki, **113**, 10; **114**, 4.

Manahbirya, *n. pr.* — Ma-na-ah-bi-ir-ya, **279**, 8.

Manahbiya, *n. pr.* — Ma-na-ah-bi-ya, **30**, 4.

Mane, *n. pr.* — Ma-ni-e, **21**, 24; **22**, 8, 15, 19, 20, 24, *28*, 25; **23**, 7, *38*; **24**, 70, 78, 86, 88, *73*; **246**, 17, 21; **249**, 15.

Manya, *n. pr.* — Ma an-ya, **92**, 72.

Maqadda, *n. d. v.* — Ma qad-da-ki, **310**, 26.

Maqdasi, *n. d. v.* — Ma aq-da si, **302**, 26; **311**, 14.

Martu, *n. d. p.*, la Phénicie. — Mar-tu, **31**, 24; **32**, 25; **33**, 35.

Maruhizi, *n. d. v.* — Ma(?)-ru-hi-zi, **173**, 24.

Mava, *n. pr.* — Ma-a-ya, **147**, 26, 29; **158**, 27, 43 (?). — Ma-ya, **124**, 24.

Mayapi, *n. pr.* — Ma ya pi, **298**, 3.

Mazipalali, *n. pr.* — Ma-zi pa a la-li, **24**, *62*.

Mei-tam, *n. d. v.* — Me-i-tam, **302**, 25.

Melaha, *n. d. p.* — Me-la-ha(?), **28**, 49. Voy. aussi le suivant

Meluha, *n. d. p.* — Me lu-ha, **67**, *1*. Voy. aussi Miluha.

Metakiti, *n. pr.* — Me ta-ki ti, **99**, 8.

Miankini, *n. pr.* — Mi-an(?) ki-ni, **149**, 6.

Mihiza, *n. d. v.* — Mi(?)-hi-za, **125**, 2.

Mihuni, *n. pr.* — Mi-hu(?)-ni, **6**, 16.

Mikid, *n. d. div.* — Mi-ki id (?), **320**, 23.

Milkian (Milkilim), *n. pr.* — Mil-ki-an, **103**, 29.

Milkili, Milkilim, Milkilu (Milkian, Iskilim), *n. pr.* — Mil-ki li, **103**, 3; **109**, 4; **110**, 4; **112**, 29; **137**, 24; **300**, 4; **301**, 4. — Mil-ki-lim, **105**, 5, 10; **106**, 26; **112**, 27; **154**, 53. — Mil-ki-lu, **106**, 6; **149**, 16,

— Lettres de Milkili, **108**, **109**, **300**, **301**.

Miluha, *n. d. p.* — Mi-lu-ha, **42**, *c*; **45**, 49(?), 51, 86; **57**, 20.

Mimmuriya, *n. pr.* — Mi-im-mu-ri-ya, **23**, 9, 13, 14, 20; **249**, 8, 9, 11, 12, 21, 25. — Mi-mu-ri-ya, **23**, 37. Voy. aussi Nammuriya, Nibmuaria, Nimmuriya.

Miṣr. *n. d. p.*, l'Égypte. — Mi-iṣ-ṣa-ri, **10**, 2. — Mi-iṣ-ri, **1**, 1; **2**, 1; **3**, 6; **12**, 9; **30**, 1; **39**, 20, 21, 27, 32; **42**, *c*; **45**, 13, 54, 59; **51**, 20, *a*; **52**, *12*, *15*; **57**, 20; **58**, 69, 93; **95**, 31; **177**, 17; **183**, 8; **184**, 17; **197**, 3, 21; **218**, 6; **241**, 51, 52; **244**, 2; **245**, 1; **255**, 33; **258**, 18; **267**, 69; **279**, 1, 10, 30, 43; **281**, 25; **282**, 18; **295**, 26. — Mi-iṣ-ri-ki, **275**, 13; **279**, 12, 18. — Mi-iṣ-ri-ni, **47**, 37. — Mi-iṣ-ri-i, **4**, 1; **6**, 1; **9**, 26; **22**, *14*; **26**, *46*[2], *48*[2]; **29**, 1; **241**, 3; **246**, 1; **247**, 1; **248**, 1, 14; **249**, 1; **296**, 4, 8, 10. — Mi-iṣ-ri-i-ki, **18**, 3. — Mi-iṣ-ri-im, **22**, *11*. — Mi-iṣ-ri-im-me, **246**, 19. — Miṣ-ri-ya (mat-mes) (?), **71**, 28. Voy. aussi Mizzari.

Mitanna, Mitanni, *n. d. p.* — Mi-it-ta-an-na, **173**, 37. — Mi-i-it ta-an-ni, **246**, 4; **247**, 3. — Mi-it-ta-ni-ma, **79**, 36. — Mi-ta-a-an, **244**, 5. — Mi-i-ta-an-ni, **22**, 3; **248**, 4. — Mi-i-ta a-an-ni, **26**, *46*[1]. — Mi-ta-an-ni, **21**, 6; **23**, 2; **25**, *66*. — Mi-ta-na, **52**, 6; **53**, 20; **61**, 70; **74**, 14; **259**, 12; **282**, 10. — Mi-ta-ni, **60**, 21.

Miyariya, *n. pr.* — Mi-ya-ri-ya, **199**, 18.

Mizzari, *n. d. p.*, l'Égypte. Voy. aussi Miṣr. — Mi-iz-za-ri, **238**, 1.

Muh..., *n. d. v.* — **189**, 17.

Mupizu-'-u, *n. pr.* — Mu-pi zu-'-u, **144**, 3.

Muruhazi, *n. d. v.* — Mu-ru-ha-zi, **288**, 25.

Musihuna, *n. d. v.* — Mu-si-hu na, **130**, 2; **192**, 4.

Mutabriga, *n. d. d.* — Mu-ta-ab-ri-ga, **320**, 20.

Mut-Adda. Voy. le suivant.

Mu-ut-Im (Mut-Adda), *n. pr.* — Mu-ut-an-im, **302**, 2. — Mu-ut-an-im-me, **302**, 5.

Na, *n. pr.* — Na-' (?), **113**, 18. — Na, **191**, 1.

Nabema, *n. d. p.* — Na-be(?)-ma, **79**, 37.

Nabou. Voy. Au-Izzida.

Nahmapi, *n. pr.* — Na-ah-ma pi, **165**, 11.

Nahramassi, *n. pr.* — Na-ah-ra-ma-as si, **21**, 33.

Nammurya, *n. pr.*, Aménophis III, roi d'Égypte. — Nam-mur-ya, **274**, 1; **275**, 1.

Namtar, *n. d. div.* — Nam-ta a-ra, **320**, 7, 10. — Nam-ta ra, **320**, 27. — Nam-ta-ri, **239**, 7. — Nam-ta-a-ru, **239**, 8, *12*. — Nam ta-ru, **236**, 9; **239**, *6*, *10*.

Namyamaza, *n. pr.* — Nam-ya-ma-za, **95**, 14, 27; **96**, 4; **142**, 6, *b*, 2, *9*; **281**, 17.

Namyamazi, *n. pr.* — Nam-ya-ma-zi, **268**, 62.

Naphuriya, *n. pr.* — Na-ap hur-ri-ya, **23**, 88; **249**, 38, 42, 46, 51. — Na ap-hu-ra-ri-ya, **242**, 1. — Na-ap-hu-ru-ri-ya, **4**, 1; **6**, 1; **8**, 1. — Nap-hu-ru-ri-ya, **7**, 1. — Na-ap-hu-ri-i.., **10**, 1.

Nariba, *n. d. p.* — Na ri-ba (?), **91**, 32.

Na-'-ri-ma, *n. d. p.* — Na-'-ri-ma-ki, **134**, 35.

Naṣu-ni, *n. d. p.* (?). — Na ṣu-ni, **71**, 76.

Nazima, *n. d. v.* — Na-zi-ma (?), **151**, 4.

Ni, *n. d. p.* — Ni. **283**, 15. — Ni-i, **275**, 42. — Ni-i ki. **279**, 28.

Nibmuariя (Nimmuriya), *n. pr.*, Aménophis III. — Ni-ib-mu-a-ri-a, **241**, 2. — Ni-ib-mu-a-ri-ya, **247**, 1. Voy. aussi Nammuriya.

Nimmahe, *n. pr.* — Ni-im-ma-hi-e, **92**, 78.

Nimmuriya (Nammuriya, Nibmuria), *n. pr.*, Aménophis III. — [Ni-im]-mu-u-a-ri-ya, **22**, 1. — Ni-im-mu-ri-ya, **21**, 1, **28**, *46*, *48*?; **27**, 1; **248**, 1. — Ni-im-mu-ú-ri-ya, **24**, 8, 11, 12, 16, 18, 20, 24, 25, 28, 31, 35, *42*. — Ni-im-mu-ú-ri-ya-ma, **24**, 6. Voy. aussi Mummuriya et les suivants.

Nimuariya, *n. pr.* — Ni-mu-'-a-ri-ya, **1**, 1. — Ni-mu-a-ri-ya, **2**, 1.

Nimudriya, *n. pr.* Voy. les précédents. — Ni-mu-ud?-ri-ya, **238**, 1.

Nina, *n. d. v.* — Ni-i-na-a, **248**, 13.

Nin (Belit), *n. d. div.* — An-nin, **252**, 54.

Nin-ib, *n. d. div.* — An-nin-ib, **106**, 16; **235**, 7.

Nin-ur-mah-mes (Belit-nešî), *n. pr. f.* — Šal-nin-ur-mah-mes, **137**, 4; **138**, 4.

Niphurriya, *n. pr.* — Ni-ip-hu-ur-ri-ya, **9**, 1.

Nit (Arad), *n. pr.* — **178**, 3.

Nit An-ib (Abd-Addi), *n. pr.* — **143**, 37.

Nit An-Im (Abd-Addi), *n. pr.* — **85**, 35.

Nit An-Im (Iddin-Adda), *n. pr.* — **258**, 37.

Nit An-ri (Abd-Asrati), *n. pr.* — **271**, 3. Voy. aussi Nit-an-Asrati.

Nit Asirta (Abd-Asirta), *n. pr.* — Nit-a-si-ir-ta, **41**, 27; **42**, 12, 33; **45**, 27, 36; **48**, 68; **49**, 24; **51**, 18, 24; **53**, 12(*), 28; **54**, 18, 21, **58**, 38; **59**, 21; **60**, 8, 18, 47; **61**, 13, 68; **65**, 12, 13; **66**, 7; **72**, 17; **74**, 8; **75**, 12, 22, 44; **76**, 35; **77**, 9; **79**, 29, 39; **84**, 9, **89**, 18, 47, **250**, 24, 30; **252**, 25, **253**, 18, 25, **256**, 11, 17, 31; **257**, 41; **258**, 38; **282**, 6, 30, 35. — Tur-nit a-si-ir-ta, **254**, 12. — Tur-mes nit-a-si-ir-ta, **51**, 11; **52**, 9, *14*, *26*; **55**, 23.

Nit-Aširti (Abd-Aširti), *n. pr.* — Nit-a-si-ir-ti, **58**, 73; **71**, 19, 70; **73**, 8; **76** *b*, *c*; **86**, 5; **214**, 3.

Nit-Asrata (Abd-Asrata), *n. pr.* — Nit-as-ra-ta, **261**, 23.

Nit (an-)Asrati (Abd-Asrati), *n. pr.* — Nit-an-as-ra-ti, **50**, 17.

Nit Asrati *id.* — Nit-as-ra-ti, **58**, 29, 51, 103; **71**, 56, 58, 68; **255**, 10.

Nit (an-)Asratum (Abd-Asratum), *n. pr.* — Nit-an-As-ra-tum, **97**, 2; **267**, 68.

Nit-Asratum *id.* — Nit-as-ra-tum, **50**, 18; **184**, 31.

Nit-Hiba Arad-Hiba, *n. pr.* — Nit-Hiba, **100**, 17, 23, 34; **102**, 2, 7, 61; **103**, 2, 65; **104**, 2; **105**, 2, *13*; **106**, 3, 19; **137**, 23.

Nit-Irama Abd-Irama), *n. pr.* — Nit-i-ra-ma, **258**, 36.

Nit-Kar-si Abd-Karsi), *n. pr.* — Nit-kar-si, **286**, 3.

Nit-Nin-ib, *n. pr.*, **73**, 39.

Nit-Šalmayati Abd-Šalmayati), *n. pr.* — Nit-sal-ma-ya-a-ti, **269**, 8, 15.

Nit-Šar (Abd-Milki), *n. pr.* — Nit-Šar, **258**, 37; **278**, 24.

Ni-zag ?, *n. pr.* — **24**, 37.

Nuhasse, *n. d. p.* — Nu-hu-as-se, **30**, 5; **31**, 21; **32**, 20; **33**, 38; **34** *a*.

26; **38**, 22; **39**, 16. 38; **143**, 27; **273**, 36; **274**, 21; **275**, 41.

Paara, *n. pr.* — Pa-a-ra. **92**, 75.
Paha, *n. pr.* — Pa-ha, **80**, 22.
Pahamnata, *n. pr.* — Pa-ha-am-na-ta, **262**, 31.
Pahanate, *n. pr.* — Pa ha-na-te, **97**, 10, 32.
Pahura, *n. pr.* — Pa-hu-ra, **47**, 31.
Pai, *n. pr.* — Pa-I, **256**, 35.
Pairi, *n. pr.* — Pa-I-ri, **268**, 59.
Paluma, *n. pr.* — Pa-lu u-ma, **92**, 77.
Paluya, *n. pr.* — Pa-a-lu-ya, **33**, 9.
Pamaha, *n. pr.* — Pa-ma-ha-a, **92**, 74.
Pamahu, *n. pr.* — Pa-ma-hu, **7**, *30*.
Para, *n. pr.* — Pa-a-ra, **92**, 75.
Parhi, *n. pr.* — Par-hi, **247**, 12.
Pastumme, *n. pr.* — Pa-as-tum-me?-e, **245**, 21.
Pauru, *n. pr.* — Pa-u-ru, **103**, 45.
Pidya, *n. pr.* — Pi id-ya, **118**, 4 ?; **119**, 5; **121**, 5; **122**, 3; **290**, 3; **291**, 3; **292**, 4.
Pi'enha, *n. pr.* — Pi ?-'-en-ha, **105**, *10*.
Piktazu, *n. pr.* — Pi ?-ik-ta-zu, **136**, 4.
Pi ?-liya, *n. d. v.* — Pi-? -li-ya, **60**, 11.
Pimiusa, *n. pr.* — Pi-mi-u-sa, **170**, 2.
Pirizzi, *n. pr.* — Pi-ri-iz-zi, **23**, *30* (?), *34*.
Pisuya, *n. pr.* — Pi-su-ya, **302**, 18.
Pišyari, *n. pr.* — Pi-iš-ya-ri, **92**, 71.
Pitaza, *n. pr.* — Pi ta-za, **147**, 15.
Pu-Adda, Pu Addi. Voy. Bu-An-Im.
Pumabula, *n. pr.* — Pu-ma-bu la, **60**, 7.

Qamara, *n. pr.* (?) — Qa-ma-ra, **169**, 19.
Qannisat (?), *n. d. v.* — Qa-an-ni-sat, **9**, 20. — Qa-an-ni sat-ti, **24**, *84*.
Qanu, *n. d. v.* — Qa-nu-u, **133**, 4.
Qari, *n. d. p.* — Qa(?)-ri, **102**, 31.
Qaṭna, *n. d. v.* — Qaṭ na, **274**, 38, 43; **275**, 64, 70. — Qaṭ-na-ki, **274**, 9
Qidši, *n. d. v.* — Qi-id -ši, **268**, 60.

Rabil. Voy. Gal-an.
Rabimur, *n. pr.* — An-ra bi-mur, **91**, 3.
Rabiza, *n. d. dir.* — Ra bi i-za, **320**, 21.
Rabziddi. Voy. Galziddi.
Raman. Voy. An-im.
Raman Asarid. Voy. An im-ur-sak.
Raman Mihir. Voy. An-im-mehir.
Raman-Nirari, Voy. An-im-Nirari.
Ramanuya, *n. pr.* — Ra'-manuya, **305**, 9.
Ramanuzzi. Voy. An-Im uz-zi
Rib-Adda, Rib Addi (Rib-an-Im), *n. pr.* — Ri ib ad.... **71**, 1. — Ri ib-ad-da, **250**, 1; **251**, 1; **253**, 2. — Ri-ib-ad-di, **50**, 1, 7; **58**, 2, 67; **73**, 3; **87**, 22. — Ri-ib id-di, **76**, 1; **78**. — Ri-ib ha-ad, **80**, 1.
Rib-An-Im (Rib-Adda, Rib-Addi), *n. pr.* — Rib-an-Im, **41**, 1; **42**, 1; **43**, 1, 14, 31; **44**, 1, 19, 5; **45**, 1; **46**, 3; **47**, 1; **48**, 2, 26; **49**, 1. — Ri-ib-an-Im, **51**, 1; **52**, 1, 23; **53**, 3; **55**, 2; **56**; **57**, 1; **59**, 2, 24; **60**, 3; **61**; **62**, 2, 7, 18; **63**, 2; **64**, 1, **65**; **66**; **67**; **68**; **69**; **70**, 2; **72**, 2; **74**, 1; **75**, 1; **77**, 2; **79**, 1; **81**, 2; **82**, 1; **84**, 1; **85**, 2; **252**, 1, 40; **254**, 2; **255**, 1; **256**, 2; **257**, 2; **258**, 1; **259**, 2; **260**, 3; **261**, 3; **263**, 3; **265**, 21.
Rise, *n. pr.* — Ri-se, **24**, *15*.
Rubu, *n. pr.* (?) — Ru-bu-u, **24**, 46.
Rubute, *n. d. v.* — Ru-bu-te ?-ki, **105**, 13; **106**, 11.

Ruhizi, *n. d. v.* — Ru-hi-iz-zi, **275**, 36. — Ru-hi-zi, **275**, 57.

Ruşmanya, *n. pr.* — Ru-uş ma-an-ya, **148**, 3.

Sak-ta-kul-lim ma-sin Elis Kullima-Sin, roi de Karduniyas, **1**, 3; **2**, 2.

Samulla, *n. d. p.* — Sam U?-ul la-ki, **42**, 32.

Sapa, *n. d. v.* — Sa-pa, **158**, 22.

Sarata, *n. pr.* — Sa ?-ra-ta, **93**, 3.

Saya, *n. pr.* — Sa-ya, **159**, 6.

Sin, *n. d. dv.* Voy. An en-zu.

Sisigi, *n. pr.* — Si-si-gi, **165**, 2.

Subarina, *n. pr.* — Su-ba-ri-i-na, **52**, 7.

Surasar, *n. pr.* — Su Zu?-ra-sar, **145**, 4.

Suri, *n. d. p.* — Su-ri, **42**, 17.

Suta, *n. pr.* — Su u-ta, **104**, 22.

Suti, Sutu, *n. d. p.* — Su-ti-i, **10**, 39. — Su-tum, **10**, 37.

Şalmu, *n. pr.* — Şa al mu, **6**, 5 ?; **7**, 27.

Şidana, *n. d. dv.* — Şi-i-da-na, **320**, 23.

Şiduna, *n. d. v.* — Şi du na, **251**, 13.

Şihharti, *n. pr.* — Şih ?-har ti, **241**, 80.

Şihi ?, *n. d. p.* — Şi hi, **16**, 6.

Şmur, *n. d. p.* — Şi-mur, **47**, 31.

Şir . . . ., *n. pr.* — **24**, 18.

Şuharti, *n. pr. f.* — Şu ha ar ti, **1**, 7.

Şumur, *n. d. v.* — Şu mur, **97** 27; **273**, 35. — Şu mu-ra, **41**, 15, 31; **42**, 47, 64; **45**, 11, 46; **48**, 38, 52; **51**, 8, 10, 30, *d*; **56**, 11; **57**, *15, 19, 22*; **58**, 35; **60**, 15, 33, 36, 39, 45; **61**, 11, 18, 24; **62**, 19; **66**, 5; **69**, 16, 22; **72**, 16; **74**, 35; **77**, 11, 14, 27, 35, 39, 46; **83**, 34; **89**, 48; **91**, 15, 18; **128**, 4; **251**, 11, 28, 37, 40; **252**, 29; **253**, 41; **256**, 40; **259**, 35; **266**, 39, 67. — Şu mu ra-ki, **82**, 11. — Şu mu ri, **34** *a*, 29; **35**, 14, 35, 37; **58**, 33; **97**, 23; **128**, 19, 21; **158**, 23, 48, 52; **186**, 4; **251**, 13; **261**, 4; **269**, 57. — Şu-mu-ri ki, **82**, 9; **279**, 34. — Şu-mur-ri, **262**, 34. — Şu-mu-ru, **283**, 36. — Şu-mur ur, **73**, 12. — Şu-mu ur, **43**, 8, 11, 16, 21; **45**, 41; **80**, 20; **184**, 6; **186**, 10. — Şu mu ur-ki, **80**, 16, 24. Voy. aussi Zumur.

Şurri, *n. d. v.* — Şur ?-ri, **49**, 18, 22, *16, 20*; **266**, 10, 48, 63, 65; **267**, 62; **269**, 31, 51. — Şur-ri ki, **49**, 11.

Šabanizazanni ?, *n. pr.* — Ša ?-ba ?-ni-za-az-an-ni, **241**, 98.

Šabnau, *n. pr.* — Ša bi-au, **158**, 26.

Šaddu, *n. d. v.* — Ša-ad du, **281**, 29.

Šahbaini, *n. pr.* — Ša-ah-ba-i ni, **165**, 9.

Šah-iba-i, *n. pr.* — Ša ah-si-ba si, **293**, 17.

Šalmayn, *n. pr.* — Šal-ma-ya-a, **228**, 7, 10.

Šalmayati, *n. pr.* — Šal-ma-yâ a ti, **269**, 22, 32, 40, 52.

Šalmi, *n. d. dv.* — Šal-mi an, **189**, 49.

Šamaš, *n. d. d.* Voy. An-par.

Šamhuna, *n. pr.* — Ša-am-hu-na, **131**, 4.

Šamu Addi. Voy. le suivant.

Šamu-an Im, *n. pr.* — Ša-mu an im, **131**, 8.

Šanku, *n. d. p.* — Ša-an-ku, **280**, 26.

Šapi, *n. d. v.* — Ša-pi, **45**, 42.

Šaratum, *n. pr.* — Ša-ra-a tum, **8**, 19.

Šarru, *n. pr.* — Ša-ar ru, **92**, 68.

Šarti, *n. d. v.* — Ša [illegible] ar-ti, **252**. 29.

Šaṣhimi, *n. d. v.* — Ša aṣ hi mi. **134**. 4.

Šatipi, *n. pr.* — Ša ti-pi. **315**. 3.

Šeihlali. *n. d. v.* — Še-ih-la-li-ki. **158**. 20, 32, 33, 47.

Šeizzi, *n. pr.* — Še iz zi. **158**. 32.

Šeri, *n. d. p.* — Še-e ri ki, **104**, 26.

Šibti ?-Adda. Voy. le suivant.

Šibti ?-Addu Im. *n. pr.* — Ši-ib-[illegible] ti an-im. **303**. 3.

Šibturi, *n. pr.* Ši ib tu-ri, **157**. 3.

Šigata, Šigati, *n. d. v.* — Ši ga ta, **53**, 9; **60**, 12. 10; **250**. 24. — Ši-ga-ti-ki, **128**. 11, 17.

Šindisugab. *n. pr.* — Ši in di su ga-ab. **242**. 34, 45.

Šipte, *n. pr.* — Ši-ip te. **200**, 4.

Šipturi. Voy. Šibturi.

Šitatama (?), *n. pr.* Voy. Ar[illegible] ta-ta-ma.

Šu . . ., *n. pr.* — **24**. *83*.

Šuardatum, *n. pr.* — Šu ar-da-tum, **138**. 6, 26.

Šubandi. *n. pr.* — Šu ba an-di. **116**. 4; **117**. 3; **120**. 4; **276**. 4; **277**. 4; **278**. 3.

Šubape, *n. pr.* ?. — Šu-ha pi-e. **199**. 18.

Šum-Adda. *n. pr.* — Šu um-ad-da. **8**. 18; **304**. 3.

Šumanda. *n. pr.* — Šu ma-an-da. **163**. 3.

Šumardata. *n. pr.* — Šu-mâ-ar-da-ta. **100**. 4; **101**. 3. 31; **107** 4; **110**. 12; **190**. 5; **305**. 2; **306**. 3; **307**. 4.

Šune, *n. pr.* — Šu ?-ni-e. **23**. 13.

Šuta. *n. pr.* — Šu-ta. **104**. 19. 22.

Šutadna. *n. pr.* — Šu ta-ad na, 8. 19. *38*.

Šutarna. *n. pr.* — Šu tar-na. **130** 2; **192**. 3.

Šutas. *n. pr.* — Šu ta-aš. **95**. 15.

Šutti. *n. pr.* — Šu ut ti, **243**. 19.

Tabti. *n. pr. f.* — Tab ?-ti. **193**. *18*.

Tadu-Hipa. *n. pr. f.* — Ta-a-du hi e-pa. **24**. 3. — Ta a-du-hi-pa, **23**. 4; **24**. 82. 35. Voy. aussi Tatum-Hipa.

Tagi. *n. pr.* — Tagi. **105**. 11; **149**, 8; **308**. 2.

Tah . . ., *n. d. v.* — Ta-ah . . ., **297**. 14.

Tammouz. Voy. An-tur-zi.

Tarhundaradu. *n. pr.* — Tar hu un-da ra-du ?. **238**. 2.

Tari. *n. pr.* — Ta a ri ?, **156**. 4

Taruna. *n. d. v.* — Ta ru-na ki. **138**. 4.

Tatum-Hipa (Tadu-Hipa). *n. pr. f.* — Ta-a tum hi e-pa. **23**. 54. — Ta-a-tum-hi-pa. **248**. 7; **249**. 4. — Ta tum hi pa. **26**. *47* [illegible].

Teie, *n. pr. f.* — Te i-e. **23**. 53; **24**. 3. 8. 61. 63. 66. *13. 30, 49, 93*; **210**. 1. — Te i e ma. **24**. 9. 47. *49*.

Teunatti. *n. pr.* — Te ú nâ at-ti. **275**. 35, 57.

Tim [illegible]. *n. d. p.*. **16**. 7.

Tina-gi. *n. d. v.* — Ti-na as-gi, **275**. 62.

Tiruna, *n. d. v.* — Ti ru na **145**. 5

Tubihi. *n. d. v.* — Tu-bi-hi. **171** 5, 14. 16. 18.

Tubuhya. *n. d. v.* — Tu ? bu-li-ya, **251**. 12.

Tumnib (Tunip), *n. d. v.* — Tum-ni-ib. **32**. 25. — Tum-ni-ip. **33**. 39. 41.

Tumnibipri. *n. pr.* — Tum ni ib-ip ri. **247**. 47.

Tumnip. Voy. Tumnib et le suivant.

Tunip (Tumb, Tumnip). *n. d. v.* — Tu-ni-ip. **273**. 12. 34.

Tur, *n. pr.*. **143**. 38.

Tuhlazu, *n. pr.* — Tu-ut-hu-zu. **104**. 11.
Turonya *n. pr.* Tur? mu-ya **112**. 31. 34.
Turya *n. pr.* — Tur-ya **198**. 3. 7.
Tu-ratta Dusratta *n. pr.* — Tu-us-rat-ta **247**. 2. — Tu-us-rat-ta **246**. 3.
Tusulti *n. d. v.* — Tu-[illegible]-ul-ti **189**. 11.
Tuya *n. pr.* — Tu-u-ya. **92**. 69.

Ubi, Ubi *n. d. pr.* — U-bi. **275**. 57. 59. 62. 63. — U-bi. **142**. *12*.
Ubudu, *n. d. v.* — U-du-mu **302**. 21.
Ugarit, *n. d. pr.* — U-ga-ri-it. **241**. 50. — U-ga-ri-it-ki. **268**. 56. — U-ga-ri-te. **76**. 6. — U-ga-ri-tu. **128**. 9.
Ulla, *n. d. v.* — Ul-la **54**. *c*.
Ulmeia, *n. d.* — Ul-la-a-a **45**. 12. **54**. 32. 41; **60**. 9. 30. 40. **97**. 23. — Ul-la-a-a-a. **91**. 19.
Uma, *n. d. mon.* — Um-ma. [illegible] 25.
Uri, *n. d. v.* — Ur-ri. **177**. 25.
Uru, *n. d. v.* — Ur-ru **199**. 16.
Urusalim, Jerusalem *n. d. v.* — Ur-u-sa-lim. **103**. 25. — Ur-u-sa-lim-ki. **103**. 19. 61. 63; **106**. 15; **138**. 1.
Usarma *n. pr.* — Us-sar-ma **245**. 25.
Uzu *n. d. v.* — Uz-zu-ki. **99**. 11. 20.

Yab . . . . *n. pr.* — Yab-. . . . **183**, 2.
Yaman Adda. Voy. le suivant.
Yaharan-Im *n. pr.* — Ya-ha-ra-an-im. **45**. 69.
Yanoya *n. pr.* — Ya-a-no-ya. **158**. 45.
Yabi-ma *n. d. v.* — Ya-bi-i-ma. **302**. 28.
Yabtiru *n. pr.* — Ya-ab-ti-ru **295**. 4.
Yabnian Yabniel, *n. pr.* — Ya-ab-ni-an. **124**. 4.
Yabniel. Voy. le précédent.
Yabru, *n. pr.* — Ya-ab-ru. **88**. 3.
Yabu, *n. d. v.* — Ya-bu. **295**. 33.
Yahami, *n. pr.* — Ya-ha-mi, **252**. 10.
Yahizibaya, *n. pr.* — Ya-hi-zi-ba-ya ? . **166**. 1.
Yaki-Adda. Voy. le suivant.
Yaki-an-Im, *n. pr.* — Ya-ki-an-im, **279**. 15. 18.
Yaluna, *n. d. v.*, Ayalon. — Ya-lu-na-ki. **103**. 57.
. . . Yamazi (Namyamazi ? . **86**. *10*.
Yanha, *n. pr.* — Ya-an-ha. **259**. 15.
Yanhama, Yanhame, Yanhami, Yanhamu, *n. pr.* — Ya-an-ha-ma. **43**. 36. 37, **110**. 25; **282**. 18; **295**. 24; **298**. 10; **303**. 14. — Ya-an-ha-me. **45**. 66; **263**. 19; **302**. 1. Ya-an-ha-mi. **48**. 18; **51**. 14. 36; **54**. *c*; **128**. 1; **152**. 31. 39. — Ya-an-ha-mu. **48**. 25; **52**. *4*; **61**. 73; **101**. 13. 27; **184**. 22; **185**. 5. 7. 11. 13, 22; **256**. 26; **300**, 11.
Yapa Adda. Voy. le suivant.
Yapa-an-Im, *n. pr.* — Ya-pa-an-im. **44**. 28; **48**. 31 ? . 44; **51**, 31. . **61**. 26, 52; **63**. 31, 34, *a*; **77**. 19, **128**. 2; **251**. 16. 59. 69; **252**. 26.
Yapahi *n. pr.* — Ya-pa-hi. **287**. 3; **288**. 4; **289**. 3.
Yapahi Adda. Voy. le suivant.
Yapahi-an-Im, *n. pr.*, **43**. 19.
Yapa-Im Yapa-Raman, *n. pr.* — Ya-pa-im. **193**. *b*.
Yapa-Raman. Voy. le précédent.
Yapti-an-Im, *n. pr.* — Ya-ap-ti-an-im. **104**. 15.
Yapu, *n. d. v.* — Ya-a-pu. **58**. *6*. — Ya-pu. **58**. 86; **309**. 20.

Yarami, *n. d. v.* Ya-ra-mi, **321**, 9.

Yarimuta, *n. d. v. et de p.* — Ya-ri-mu-ta, **48**, 37; **51**, *d*; **57**, *f*; **61**, 74; **79**, 13; **89**, 40 ?; **250**, 16; **251**, 55; **257**, 17. — Ya-ri-im-mu-ta, **80**, 26.

Yasdata, *n. pr.* — Ya-as-da-ta, **297**, 3; **310**, 12, 15.

Zabuba, *n. d. v.* — Za-bu-ba-ki, **138**, 15.

Zalahhi, *n. d. p.* — Za-lah[?]-hi, **76**, 5.

Zamanab, *n. pr.* — Za-ma-an-ab[?], **51**, 34.

Zamua, *n. pr.* — Za-mu-a, **18**, 4.

Zaqara, *n. pr.* — Za-qa-ra, **241**, 19.

Zarha, *n. d. v.* — Za-ar-ha, **137**, 21.

Zarki-Zabtat, *n. d. v.* — Za-ar-ki za-ab-ta-at, **302**, 27.

Zatadna, *n. pr.* — Za-ta-ad-na, **94**, 4; **95**, 3.

Zidadan, *n. pr. f.* — Zi-[da]-dan, **29**, 3.

Zidatan. Voy. le précédent.

Zidripira, *n. pr.* — Zi-id-ri-pi-ra (?), **140**, 3; **141**, 2; **314**, 3.

Ziduna, Zidunu, *n. d. v.* Sidon. — Zi-du-na, **48**, 71; **54**, 19, 22; **99**, 25; **286**, 57; **267**, 67; **268**, 11; **269**, 58; **282**, 24. — Zi-du-na-ki, **90**, 5, 11. — Zi-du-nu, **99**, 40.

Zilu, *n. d. v.* — Zi-lu-u, **104**, 46. — Zi-lu-u-ki, **104**, 42.

Zimridu, Zimridi, *n. pr.* — Zi-im-ri-da, **43**, 20; **77**, 18; **104**, 43; **252**, 26; **266**, 49, 57; **267**, 66; **268**, 11, 65; **321**, 5, 8. — Zi-im-ri-id-di, **90**, 4. — Zi-im-ri-di, **123**, 5

Zina, pour Ziduna, **54**, 19.

Zinzar, *n. d. p.* — Zi-in-za-ar, **275**, 42.

Zirdamyaśda, *n. pr.* — Zi-ir-dam-ya-as-da, **95**, 26.

Ziribasani, *n. d. v.* — Zi-ri-ba-sa-ni, **132**, 4.

Zisamimi, *n. pr.* — Zi-sa mi-mi, **149** *a*, 3.

Zitadna, *n. pr.* — Zi-ta-ad-na, **170**, 5.

Zitana, *n. pr.* — Zi ta-na, **143**, 20.

Zituna (Ziduna), *n. d. v.* — Zi-tu-na, **92**, 12.

Zu . . . . *n. pr.* **48**, 23.

Zubarti, *n. pr. f.* — Zu-bar-ti, **241**, 97.

Zumuri Śumur, Śumura, Śumuri, *n. d. v.* — Zu-mu-ri, **34** *a*, 30; **36**, 12.

Zurata, *n. pr.* — Zu-ra-ta, **310**, 24, 31, 33, 42, 44.

J. Perruchon.

Épigraphie arabe d'Asie Mineure

Par M. Clément Huart.

(*Suite*[1].)

DEUXIÈME PARTIE

Qonya.

N° 23.

Mosquée d'ʿAlâ-ed-dîn ; façade principale. Ire inscription.

امر بعمام هذا الجامع المبارك

السلطان المعظم علا الدنيا والدين

ابو الفتح كيقباد ابن السلطان الشهيد

كخسرو قلج ارسلان بوطل امير المومنين

« A ordonné l'achèvement de cette mosquée bénie, le sultan magnifié ʿAlâ-ed-dounyâ w'ëd-dîn, le victorieux, Kaï-Qobâd, fils du sultan martyr Kaï-Khosrau, fils de Qylydj-Arslân, preuve du prince des croyants. »

Je lis بإيام à la première ligne; d'ailleurs le sens ne fait pas le moindre doute, car nous verrons plus loin (n° 25) que c'est Kaï-Kâous Ier, frère et prédécesseur de Kaï-Qobâd Ier, qui a ordonné la construction de la mosquée connue aujourd'hui sous le nom d'ʿAlâ-ed-dîn (comparez les nos 26 et 27, plus loin). Cette inscription est la première que l'on rencontre à gauche en longeant la façade de la mosquée pour atteindre la porte d'entrée située à l'extrémité ouest de cette même façade.

1. Voir le fascicule de janvier, p. 61-75, le fascicule d'avril, p. 120-134, et le fascicule de juillet, p. 235-241.

Nous avons vu plus haut, à propos de l'inscription n° 11 d'Iṣḥâqly, qu'ʿIzz-ed-dîn Kaï-Kâous Ier était mort à Vîrân-chéhir en 616 (1219), date sur laquelle sont d'accord, par extraordinaire, Ibn-el-Athîr (éd. Thornberg, t. XII, p. 231), Ibn-Khaldoûn (t. V, p. 170), le *Târikh Munedjdjim-bâchy* (II, p. 565) et les monnaies. Les émirs cachèrent d'abord sa mort et tinrent un conseil général dont le secret fut bien gardé. Certains penchaient pour Moghîth-ed-dîn Mélik, fils de Toghrul-châh, prince d'Erzeroum, d'autres pour Kaï-Féridoûn, fils de Kaï-Khosrau Ier et frère du défunt; mais l'émir Mobâriz-ed-dîn Behrâm-châh et l'émir Séïf-ed-dîn Aïbèh, qui comptaient de nombreux partisans à cause de leur libéralité sans bornes, firent pencher la balance en faveur de Kaï-Qobâd, que le conseil se décida à donner pour successeur à Kaï-Kâous Ier, malgré ses airs altiers et sa morgue. Ce prince était toujours en prison, depuis que son frère s'était emparé d'Angora, et il était enfermé, sinon à Malaṭiyya, du moins dans la forteresse de Gozèrpîrt où on l'avait transféré[1]. C'est là que la nouvelle de son élection vint le trouver. Il se rendit rapidement à Vîrân-Chéhir, put voir le corps de son frère avant qu'on le transportât à Siwâs, et porta le deuil en satin blanc pendant trois jours, au bout desquels on célébra les fêtes de l'intronisation.

Le nouveau souverain ne tarda pas à se rendre à Siwâs, où il passa quelque temps à mettre en ordre les affaires de l'État; puis il continua sa route vers Qonya, où il arriva après avoir fait un court séjour à Qaïçariyyé et à Aq-Séraï. Là il reçut bientôt l'ambassade du saint personnage Chihâb-ed-dîn Abou-ʿAbdallah ʿOmar ben Moḥammed-es-Sohrâwerdî, qui avait été chargé par le khalife Nâçir-lidînillah de porter au nouveau souverain le diplôme qui lui conférait le titre de sultan et de lieutenant du khalife pour le Roûm, l'Arménie et le territoire de Diarbékir, ainsi que le sabre et l'anneau, insignes de ses fonctions.

Sa première campagne fut dirigée contre la forteresse de

1. Textes publiés par M. Houtsma, t. III, p. 189.

Kalonoros[1], dépendante du royaume des Roupéniens de la petite Arménie. Cette place, qui avait repoussé en plein hiver un premier assaut infructueux, capitula après deux mois d'investissement. Son gouverneur reçut le titre et les fonctions de bey d'Aq-Chéhir, et Kaï-Qobâd, en prenant possession de sa nouvelle conquête et en l'embellissant de nouvelles constructions, lui donna le nom d'Alâiyya, qu'elle a conservé jusqu'à nos jours, et qui est dérivé de son surnom d'Alâ-ed-dîn[2]. Pendant qu'il s'en retournait à Adalia, la forteresse d'Alâra, située sur le bord de la mer entre ces deux villes, capitula également.

Ces événements précédèrent la construction des murs de Qonya et de Sîwâs, qui eut lieu en 618 (commençant le 25 février 1221), comme nous le verrons plus loin (inscription n° 48). C'est probablement au commencement de 617 qu'il conviendra de placer la campagne dirigée contre Alâ'iyya.

Kaï-Qobâd était à Qaïsariyya lorsque Mohyi'd-dîn Ibn-el-Djoûzi, envoyé en mission par le khalife, vint l'y trouver. Il s'agissait d'obtenir du souverain seldjouqide du secours contre les Mongols, qui faisaient alors la guerre au sultan Mohammed Khârezm-châh, et qui menaçaient Baghdâd. Tout en s'excusant de ne pas se rendre en personne à l'invitation du khalife abbasside, sous le prétexte que son absence serait le signal de troubles en Asie Mineure, il envoya en Mésopotamie plus de cinq mille hommes de troupes, qui vinrent camper sous les murs de Mossoul. Pendant qu'ils s'y trouvaient encore, la nouvelle arriva que les Mongols avaient, pour cette fois,

1. J'adopte la correction proposée par M. Houtsma, *id. opus.* p. 227, d'après la transcription arménienne. C'est le grec καλὸν ὄρος, que l'on retrouve aisément dans le nom donné à l'ancienne Coracesium de la Cilicie montagneuse par les chroniqueurs et les chartes du moyen âge, *Candelor* ou l'*Escandelour*. Cf. Mas-Latrie, *Histoire de Chypre*, t. I, p. 216, et t. II, p. 61 et 64; V. Langlois, *Voyage dans la Cilicie*, p. 172. Le *Târikh Munedjdjim-bachy*, t. II, p. 566, a une excellente leçon : كلونوس.

2. La forme grammaticale est علائية, mais la forme vulgaire علايا s'est imposée de bonne heure, et c'est cette dernière que l'on rencontre chez les historiens arabes. Cf. Abou'l-Féda, *Géographie*, p. 381; Ibn-Batoûta, *Voyages*, t. II, p. 255 et 257.

renoncé à entreprendre la campagne que l'on craignait. Les auxiliaires seldjouqides, comblés de présents, regagnèrent les hauts plateaux de la Lycaonie et de la Cappadoce. Cela se passait dans la même année 618, lorsque les Mongols, après avoir pris et ruiné Méràgha et Hamadan, se dirigèrent ensuite vers la Géorgie (Ibn-el-Athir, XII, p. 246 et suivantes).

Plus tard Kaï-Qobâd fut préoccupé de l'attitude de certains grands personnages de sa cour, notamment de l'émir Séïf-ed-dîn Aibèh, qui remplissait auprès de lui les fonctions si délicates, auprès d'un potentat oriental, de *tchéchni-guîr* ou dégustateur, et qui avait si puissamment contribué à le faire monter sur le trône. D'autres encore lui étaient également suspects, tels que Zéin-ed-din Béchâréh, chef des écuries, Mobâriz-ed-dîn Behrâm-châh, *émir-i medjlis*, chef de l'assemblée, et Béhâ-eddin Qotloûdjèh[1]; mais c'était surtout Aibèh qui lui portait ombrage: il était devenu tout-puissant. Ce qui mit le comble à l'indignation du sultan, c'est qu'un garçon ivre dévoila un complot que ces personnages tramaient, et qui avait pour but de le remplacer par son frère Kaï-Fèrîdoûn. La prudence du sultan, qui refusa de se rendre à une invitation à souper, déjoua leurs projets; mais il fut obligé de dissimuler son ressentiment. Profitant de ce qu'il passait un hiver à Adalia, il s'ouvrit à deux de ses confidents les plus intimes, Séïf-ed-dîn, connu sous le sobriquet de *Fils du Tanneur* (Hoqqa-bâz oghlou), et l'émir Kémnânos, dont le nom rappelle l'illustre famille des Comnène[2]. Ceux-ci, craignant le gouverneur d'Adalia, qui était du parti d'Aibeh, conseillèrent au sultan d'attendre le printemps, saison dans laquelle, suivant son habitude, il se rendait à Qaïçariyya; c'est là que se présenta l'occasion de donner cours à sa vengeance. On attira les conjurés à un festin, au sortir duquel ils furent pris un à un. L'émir Séïf-ed-dîn Aibèh eut beau faire valoir que c'était

1. Houtsma, *op. laud.*, p. 271.

2. Jean, fils d'Isaac Comnène et neveu de l'empereur Calojean, s'était passé aux Turcs en l'an 1110, et, transigeant avec Qilidj-Arslan, épousa la fille du sultan d'Iconium. Mes maîtres, fut appelé *Zelenos* (Tchelebi) et eut un fils nommé Soliman-châh. Le Beau, *op. laud.*, t. XIX, p. 70. C'est probablement de ce fils qu'il est ici question.

lui qui, entre autres services, avait tiré Kaï-Qobâd de prison : on lui trancha la tête ; Zéin-ed-din Béchâréh mourut de faim dans une maison dont on avait condamné la porte ; les autres furent envoyés en prison dans des forteresses lointaines [1].

S'il faut en croire l'historien turc Djenâbi, cité par Hammer [2], Kaï-Qobâd, entraîné à la guerre par son alliance avec Mélik El-Achraf, prince ayyoubite d'Édesse, neveu de Saladin, enleva quelques forteresses à Mélik El-Kâmil Moḥammed, fils aîné de Mélik El-'Adil, et frère de son allié, en 622 (1225). L'année suivante, 623, dans le mois de chaʿbân (août 1226) [3], le même motif le porta encore à faire campagne contre les possessions du prince ortokide d'Amid, Mélik Masʿoûd ben Çâliḥ, qui s'était allié avec Djélâl-ed-din Khʷârizm-châh Mango-birti et Mélik El-Moʿazzam, prince de Damas, contre El-Achraf. Il s'empara, par capitulation après un combat, de la forteresse de Kâkhta ; puis il tenta l'attaque de celle de Tchimichgèzâk, qui résista à un premier assaut ; on fit intervenir alors des mineurs, dont les travaux décidèrent la reddition de la place [4]. La prise de ces deux forteresses décida le prince ortokide à se raccommoder avec El-Achraf, qui le fit savoir à Kaï-Qobâd et l'invita à restituer les localités conquises ; mais le Seldjouqide refusa, disant qu'il n'était pas le lieutenant d'El-Achraf pour recevoir ses ordres [5].

L'année suivante, c'est-à-dire en 624 (1227), Kaï-Qobâd eut l'idée de s'allier par mariage avec les fils de Mélik El-'Adil en épousant leur sœur. Il envoya pour cet objet un ambassadeur à Damas, où se trouvait la princesse, auprès de Mélik El-Moʿazzam, qui venait de se raccommoder avec son frère Mélik El-Achraf ; l'envoyé ramena la mariée à Malaṭiyya.

1. Houtsma, *ibidem*, p. 277.

2. *Histoire de l'Empire ottoman*, t. I, p. 35.

3. Ibn-el-Athir, t. XII, p. 299.

4. Houtsma, *op. laud.*, p. 291. Ibn-Bîbî ne parle pas de la prise d'Hiçn-Mançour, mentionnée dans Ibn-el-Athir ; quant à Tchimichgèzâk, ce nom est mis à reconnaître dans le جيكاك de l'édition Tornberg.

5. Ibn-el-Athir, *loco laud.* Cela est plus vraisemblable que la version d'Ibn-Bîbî, qui prétend que Masʿoûd aurait accepté d'être le vassal du souverain de Qonya. Ibn-Khaldoûn n'a que des renseignements inexacts, dont il paraît lui même peu sûr.

En 625 (1228), profitant de ce que son vassal Daoûd-châh, fils de Behrâm-châh, prince d'Erzingân, était venu le rejoindre en vue du siège projeté d'Erzeroum, Kaï-Qobâd le fit saisir par surprise et confisqua purement et simplement sa principauté.

La forteresse de Kémâkh résista; mais Dâoud-châh, cédant aux menaces de Kaï-Qobâd, envoya l'ordre de la livrer. Puis l'armée, remontant le cours de l'Euphrate occidental, marcha sur Erzeroum où régnait Toghrul-châh, fils de Qylydj-Arslân II et oncle de Kaï-Qobâd[1]. Celui-ci se déclara vassal de Mélik El-Achraf, et Hosâm-ed-dîn, qui commandait pour celui-ci à Akhlâṭ, envoya des troupes qui renforcèrent la garnison d'Erzeroum, ce qui obligea Kaï-Qobâd à renoncer à son projet et à ne garder, pour tout bénéfice de cette campagne, que la principauté d'Erzingân. D'ailleurs les Grecs venaient de reprendre Sinope, et le sultan de Qonya s'empressa d'envoyer contre eux une armée qui ne tarda pas à réoccuper cette ville. Puis il alla passer l'hiver à Adalia, comme d'habitude[2].

A la fin de 626 (1229), Djelâl-ed-dîn Kh^wârezm-châh s'était emparé d'Akhlâṭ qui reconnaissait, comme nous venons de le voir, la souveraineté de Mélik El-Achraf, et le prince d'Erzeroum avait profité de ce succès pour quitter le parti du prince éyyoubite et se réclamer du sultan du Kh^wârezm. Kaï-Qobâd, inquiet, demanda l'aide de Mélik El-Achraf, qui vint le rejoindre à Sîwâs avec les troupes de la Mésopotamie et de la Syrie. L'armée réunie des Seldjouqides et des Éyyoubites rencontra près d'Erzingân celle de Djélâl-ed-dîn qui, ne se sentant pas en force, battit en retraite sans combattre et se retira sous les murs de Khoï, dans l'Adherbaïdjân, en évacuant la citadelle d'Akhlâṭ. Le prince d'Erzeroum avait été fait prisonnier dans cette déroute; sa capitale fut livrée à Kaï-Qobâd vainqueur. Enfin la paix fut conclue entre les belligérants, sur la base du

1. Et non son cousin, comme le portent à tort le texte d'Ibn-el-Athîr (XII, p. 312) et celui d'Ibn-Khaldoûn (V, p. 171). Dans ce dernier, ابن عبر est une faute d'impression évidente pour ابن عمّ; de même طغرك pour طغرل.

2. Ibn-el-Athîr, t. XII, p. 313, où il faut lire انطالية au lieu de انطاكية que porte l'édition Toruberg; Ibn-Khaldoûn, *l. l.*

statu quo post bellum. Ces événements avaient eu lieu dans le cours de l'année 627 (1230); Abou'l-Féda fixe même au 29 ramadân (11 août) la rencontre qui décida Djélâl-eldin Mango-birti à la retraite[1].

En 631 (commençant le 7 octobre 1233), Kaï-Qobâd se vit attaquer par une coalition des princes éyyoubites, fomentée par Mélik el-Kâmil, fils aîné de Mélik el-Adil et sultan d'Égypte, qui entraîna ses frères et ses cousins à sa suite. C'était encore cette malheureuse place d'Akhlât, toute ruinée qu'elle fût après sa dévastation par les troupes du Khârèzm, qui était le but des revendications des Éyyoubites. Le sultan d'Égypte s'avança jusqu'au Nahr-el-Azraq ou Geuk-Çou, mais Kaï-Qobâd avait fermé les cols des montagnes en les garnissant de troupes, de sorte qu'il fut impossible aux Syro-Égyptiens de franchir ces passages. Mélik el-Mozaffer, prince de Hama, s'avança jusqu'à Kharpout, mais Kaï-Qobâd l'y suivit, battit les troupes confédérées et enferma le prince de Hama dans cette ville, où il l'assiégea. La jalousie de tous ces chefs entre eux et leur crainte de voir le sultan d'Égypte les déposséder pour se réserver la Syrie en leur donnant, en échange, de nouveaux royaumes en Asie Mineure, les découragèrent; on ne put secourir Kharpout, qui fut obligée de se rendre, le dimanche 28 dhi'l-qa'dé de cette année (20 août 1234). Mélik el-Kâmil, sentant la défection s'étendre de plus en plus à ses troupes, prit le parti de revenir en Égypte (632 = commençant le 26 septembre 1234), tandis que Kaï-Qobâd, poursuivant ses succès, enlevait aux Égyptiens Harrân et Édesse[2], que Mélik el-Kâmil reprit l'année suivante (633 = commençant le 16 septembre 1235).

S'il fallait en croire le *Târîkh Mounedjdjim-bâchy*, ce serait en cette même année 633 qu'Abaqa, khan des Mongols, aurait envoyé à Kaï-Qobâd un ambassadeur nommé Chems-ed-din, porteur d'un diplôme d'investiture impérial et invitant le prince seldjouqide à se déclarer vassal du grand empire de l'Asie centrale. Celui-ci, prenant en considération les victoires des Mon-

1. Éd. de Constantinople, t. III, p. 153.
2. Abou'l Féda, III, p. 163 et suiv.; Ibn-Khaldoûn, V, p. 171.

gols et le mal qu'ils faisaient aux États musulmans, et désirant soustraire son pays à ces calamités, aurait souscrit à cette proposition et aurait envoyé au khan mongol les présents d'usage[1]. Tout cela me paraît le résultat d'une erreur de l'auteur de cet ouvrage, qui n'a pas réfléchi qu'Abaqa avait tout au plus deux ans à cette date. Il n'y a pas lieu de s'y arrêter davantage.

D'après les historiens ottomans suivis par Hammer[2], Kaï-Qobâd mourut empoisonné par son fils Ghiyâth-ed-dîn Kaï-Khosrau II, alors qu'il se trouvait dans le château de Qobâdiyya, bâti par lui dans le voisinage d'Erzingân. La date ne fait pas de doute : c'est celle de 634 (commençant le 4 septembre 1236), qui est donnée par les historiens et confirmée par la numismatique.

Le règne d'Alâ ed-dîn Kaï-Qobâd Ier a été le plus brillant de ceux des Seldjouqides du Roûm. Ce fut l'époque des grandes constructions, celle de la mosquée de Qonya, des murs de cette ville et de ceux de Sîwâs, des villes d'Alâ'iyya et de Qobâdiyya. Un détail qui fait bien voir à quel point la prospérité de l'Asie Mineure s'était relevée après tant de malheurs, c'est que c'est ce prince qui fit le premier frapper de la monnaie d'or, ses devanciers s'étant contentés de faire battre des dirhems d'argent. L'écriture koufique, dont on avait fait usage jusqu'à lui pour les légendes des monnaies, fut en partie remplacée par l'écriture *naskh* arabe[3]. Cette prospérité ne dura point : les Mongols n'étaient pas loin, et son fils fut obligé de subir leur dure loi. (Voir ci-dessus, inscription n° 9 de Tehâ.)

Ibn-Bîbî nous a laissé, par l'entremise de son traducteur turc anonyme[4], un portrait de Kaï-Qobâd dont nous ne retiendrons que les traits suivants. Ce prince s'enquérait par lui-même de l'état de ses finances; il avait, dans ses bureaux, vingt-quatre secrétaires-rédacteurs, dont la moitié était employée à l'inscription et à la vérification des recettes, et le

1. T. II, p. 566, *ad calcem*.
2. *Hist. de l'Empire ottoman*, t. I, p. 42.
3. Ghâlib-bey, *op. laud.*, p. 38
4. Houtsma, *op. laud.*, p. 208 et suivantes.

reste à l'ordonnancement des dépenses, sans compter une foule d autres employés dans les divers services de l'administration; il les surveillait lui-même et se rendait compte personnellement de leurs mérites; amateur de calligraphie, de belle rédaction (*bélâgha*), d'arithmétique et de tenue des livres (*siyâqa* , il excellait lui-même dans ces diverses branches; il savait, d'ailleurs, dans la perfection plusieurs métiers manuels. A ses meilleurs soldats, il distribuait des récompenses honorifiques, telles que des queues de yack montées sur manche d'or; il faisait passer des examens d'escrime et d'équitation aux jeunes beys qui venaient réclamer l'héritage, les pensions et les *timârs*[1] de leur père défunt. Il avait institué des écoles militaires. Enfin il était pieux et lisait fréquemment le Qor'ân pendant la nuit; il mettait un soin extrême à poursuivre et à punir les brigands. Ce portrait doit être vrai; il explique la réputation laissée par ce prince, que certains historiens d'Europe n'ont pas hésité à décorer du beau titre de *grand*.

1. Consulter, sur ce terme, *Du régime des fiefs militaires dans l'islamisme*, par Belin, *Journ. asiat.*, année 1870, t. I, p. 45 du tirage à part.

(*A suivre.*)

L'Apocalypse d'Esdras

TOUCHANT LE ROYAUME DES ARABES

(Suite et fin.)

II. — Traduction[1].

Question que posa 'Ezra le Scribe quand il était dans le désert[1] avec son disciple, nommé Qarpos[2].

(I) 1. Il demanda à Dieu de lui révéler les choses qui doivent arriver à la fin des temps[4].

2. Et il dit à Qarpos, son disciple : Écoute, Qarpos, mon fils, et je te parlerai des derniers temps.

3. Tout à coup eut lieu comme une vision terrible[5] et je demandai à Dieu de me faire voir ce qui concerne la fin des temps, quant aux Ismaélites[6].

1. Nous donnons ici en note les passages bibliques qui ont servi de terme de comparaison à M. Iselin, et plusieurs autres qu'il avait passés sous silence malgré l'analogie évidente avec notre texte.

2. IV Esdr., IX, 24-26 : « Ibis in campum florum, ubi domus non est ædificata : et manducabis solummodo de floribus campi, et carnem non gustabis, et vinum non bibes, sed solummodo flores. Deprecare Altissimum sine intermissione, et veniam et loquar tecum. Et profectus sum, sicut dixit mihi, in campum qui vocatur Ardath, et sedi ibi in floribus. » Cf. X, 51-54, 59; XII, 51.

3 La forme grecque du nom du prétendu disciple d'Esdras est digne de remarque. Elle ne s'appuie pas sur les données du IV^e^ livre d'Esdras, où on ne voit figurer aucun nom de ce genre : « ..... et accipe tecum Saream, Dubriam, Salemiam, Echanum et Asiel. » IV Esdr., XIV, 24.

4. IV Esdr., VIII, 63 : « Ecce nunc, Domine, demonstra mihi multitudinem signorum quæ incipies facere in novissimis : sed non demonstra mihi quo tempore. » Cf. XII, 9.

Ibid., X, 59 : « Et ostendet tibi Altissimus eas visiones supremorum, quæ faciet Altissimus his qui habitant super terram a novissimis diebus. » Cf. X, 34 et sqq.

5. IV Esdr., 28 : « Ecce visio horribilis et facies illius ab Oriente. » 29 : « Et exient nationes draconum Arabum in curribus multis... »

6. C'est le terme sous lequel les auteurs chrétiens designent les Arabes, et par extension tous ceux qui professent l'islamisme, selon une étymologie fondée sur l'interpretation biblique de Gen., XXI, 13, 18.

4. Et je vis un jeune homme dont je n'ai jamais vu le semblable : il était enveloppé d'un vêtement blanc, et une sorte de rouleau était dans sa main droite[1].

5. Et il prit la parole et me dit : « Voici que ta prière a été entendue devant Dieu, et j'ai été envoyé pour te faire connaître ce qui concerne la fin des temps quant aux enfants d'Ismaël[2].

6. « Cet écrit roulé, qui est celé pour beaucoup, ouvre-le, et lis-le[3], et vois ce qui doit arriver à la fin des temps. »

(II) 7. Et j'ouvris le rouleau, et je lus ce qui concerne les temps et les choses terribles à venir.

8. Et je répandis des larmes en soupirant et je dis : « Aie pitié de moi, ô Dieu, et sois miséricordieux envers tes créatures, car le serpent du désert[4] les dévore. »

(III) 9. Et je vis les cornes[5] du serpent : douze sur sa tête et neuf petites et cruelles sur sa queue[6], s'élevant de l'orient[7], combattant contre toute créature[8] qui est sous les cieux, et opprimant le peuple de Dieu.

(IV) 10. Et je vis un ange enveloppé de flamme[1]; et il descendit du ciel et il déracina les douze grandes cornes qui étaient sur la tête du serpent.

1. Dan., x, 5 : « Et levavi oculos meos et vidi; et ecce vir unus vestitus lineis et renes ejus accincti auro obrizo. » — Apoc., x, 1 : « Et vidi alium angelum fortem descendentem de cœlo amictum nube.... 2 : Et habebat in manu sua libellum apertum... »

Notez que le texte de Daniel dans la *Peschitha* porte les mots : « Et il n'avait pas son semblable. »

2. Dan., x, 12 : « Et ait ad me : Noli metuere, Daniel! quia... exaudita sunt verba tua; et ego veni propter sermones tuos. »

Ibid., x, 14 : « Veni autem ut docerem te quæ ventura sunt populo tuo in novissimis diebus. »

3. Apoc., x, 8 : « Et audivi vocem de cœlo iterum loquentem mecum et dicentem : Vade et accipe librum apertum de manu angeli. » Cf. 8, 9.

4. Cf. ci-dessus, v. 3 : « Nationes draconum Arabum. »

5. Les douze cornes du serpent du désert nous paraissent avoir été suggérées à l'auteur par le nombre des fils d'Ismael : Gen., xxv, 13-16; I Chron., i, 29-31.

6. Cf. Dan., vii, 7 et suiv. Mais là il est question de *dix* cornes.

7. Cf. ci-dessus, v. 3 : « Facies illius ab Oriente. »

8. Cf. supra, v. 4, notes.

11. Et je dis : « Je te loue, Seigneur, de ce que la prophétie de Moïse a été accomplie aujourd'hui[1]. »

12. Et l'ange du Seigneur me dit : « Prends courage, 'Ezra, car Daniel a eu aussi une révélation[2] touchant les neuf cornes petites et cruelles. »

(V) 13. Et je vis pousser aussitôt sur la queue du serpent une grande corne[3]; et il y en avait deux petites à la pointe de celle-ci[4].

14. Et un aigle vint du midi; et il brisa la grande corne et dévora les petites.

15. Et le monde fut rempli de ténèbres et de tempête.

16. Et la tempête frappa l'aigle et arracha ses deux serres[5].

17. Et il y eut une voix du ciel qui dit : « Qu'on rende à l'aigle selon ses œuvres. »

(VI) 18. Et je vis une vipère qui vint de l'orient; et elle répandit du venin sur toute chair; et elle monta jusqu'aux confins de la [terre de] promission.

19. Et il y eut une grande commotion sur toute la terre et des cris et des tonnerres dans le ciel[6].

20. Et une voix fut entendue : « Que les quatre rois qui sont enchaînés près du grand fleuve de l'Euphrate — qui doivent détruire la troisième partie des hommes — soient déliés. »

1. La prophétie de Moïse nous paraît signifier dans la bouche de notre auteur l'annonce de la délivrance du peuple d'Israël des mains des Égyptiens. Elle lui a probablement été inspirée par IV Esdras, xiv, 3-4 : « Revelans revelatus sum super rubum et locutus sum Moysi quando populus meus serviebat in Ægypto. Et misi eum et adduxi populum meum de Ægypto... » Les créatures du Seigneur seront délivrées de la voracité du serpent comme le peuple d'Israël l'a été de la servitude d'Égypte.

2. IV Esdr., xii, 11 : « Aquilam quam vidisti ascendentem de mari hoc est regnum quod *visum est in visione Danieli fratri tuo.* »

3. Dan., vii, 8 : « Considerabam cornua et ecce aliud parvulum ortum est de medio eorum... »

4. Le suffixe féminin après ; exige cette interprétation; mais on pourrait lire avec le *he* sans point : *sur la tête du serpent*, ce qui serait peut-être préférable.

5. Apoc., xii, 14 : « Et datæ sunt mulieri *alæ duæ aquilæ magnæ*... »

6. Apoc., viii, 5 : « ... et facta sunt tonitrua, et voces et fulgura et terræ motus magnus. » xvi, 18 : « Et facta sunt fulgura et voces et tonitrua, et terræ motus factus est magnus... »

21. Et ils furent déliés et il y eut une grande tempête[1].

(VII) 22. Et de l'obscurité vinrent [du côté de l'orient des corbeaux; et ils piquèrent la vipère.

23. Et la vipère s'enfuit sur le territoire de l'Égypte, et là elle devint pusillanime; et elle prit ses deux petits et s'en alla du côté droit.

24. Et le plus jeune petit alla trouver le lionceau, et se réfugia près de lui; et le lionceau l'accueillit avec joie.

25. Et le plus jeune des petits [de la vipère] persuadait au lionceau de le délivrer des corbeaux qui voulaient le dévorer.

26. Et le lionceau envoya près de la panthère du sud pour qu'elle sorte à son secours, parce que le taureau affligeait la région occidentale de beaucoup de maux : il était roi des corbeaux et il grinça des dents contre le lionceau.

27. Et il y avait trois cornes sur sa tête : et avec celle de droite il combat, avec celle de gauche il détruit, avec celle du milieu il dévaste.

28. Et il commencera par dévaster les enfants de sa maison; et il rassemblera beaucoup d'or et d'argent.

29. Et il commencera par frapper et maltraiter quiconque est sous la puissance de sa domination, et il s'enorgueillira, et il ne glorifiera pas Dieu[2].

30. Et une de ses cornes s'en ira faire la guerre avec le lionceau et dévaster les châteaux forts.

31. Et ils se combattront mutuellement, et ils se détruiront l'un l'autre, et beaucoup de sang sera répandu des deux côtés.

32. Et le taureau méditera un dessein mauvais contre les sept collines[3] et la grande ville de Constantinople.

1. Apoc., IX, 14 15 : « Solve quatuor angelos qui alligati sunt in flumine magno Euphrate. Et soluti sunt quatuor angeli qui parati erant in horam et diem et mensem et annum ut occiderent tertiam partem hominum. »

2. Dan., XI, 36 : « Et faciet juxta voluntatem suam rex, et elevabitur, et magnificabitur adversus omnem Deum... » — Apoc., XIII, 6 : « Et aperuit os suum in blasphemias ad Deum, blasphemare nomen ejus et tabernaculum ejus et eos qui in cœlo habitant. »

3. Apoc., XVII, 9 : « ... Septem capita septem montes sunt super quos mulier [*Babylon magna*] sedet... »

33. Et il combattra avec elle; et beaucoup de sang sera répandu dans les environs de cette ville.

34. Et le petit de la vipère prendra des forces de Tarqânâ[1] et des degrés supérieurs de l'occident, et il montera dans le sang.

35. Et le père du plus jeune petit l'apprendra; et il rassemblera un peuple nombreux des Coushites[2] et des peuples des alentours de ceux ci.

36. Et il viendra au secours du jeune; et l'Égypte deviendra un désert.

37. Et ce petit descendra de la terre de promission et il dévastera de grandes villes et il les laissera privées d'habitants : parce qu'une grande iniquité a été commise en elles.

38. Et il jettera les morts sur la terre comme des collines; et Damas sera dévastée en ce temps-là.

39. Et le lionceau deviendra furieux d'une violente fureur; et il sortira après ces corbeaux, et il les détruira, et il les anéantira depuis Antioche de Syrie jusqu'aux extrémités de l'Orient, pays de ces corbeaux.

40. Et un léopard sortit du nord; et un peuple nombreux comme la sauterelle volante[3] sortira avec lui, et il montera jusqu'au fleuve de l'Euphrate.

41. Et il viendra en aide au lionceau. Et de là tous les deux descendront dans la terre de Perse.

42. Et le taureau sortira au devant d'eux avec une forte armée; et le lionceau[4] s'élancera entre les cornes du taureau qu'il brisera toutes les deux.

1. La signification de ce mot m'échappe.

2. Je pense qu'il faut lire ainsi plutôt que « Cosséens ». Cf. Dan., xi, 43. La Vulgate traduit « Ethiopia ».

3. La sauterelle volante جندب طيار par opposition à la sauterelle rampante (جندب حافا). La description de ces deux sortes d'insectes est donnée dans la Chronique de Denys de Tell-Mahre que je publie actuellement dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études* (sect. des Sciences hist. et philol.).

4. Les mots du ms. de Berlin faisant défaut dans celui de Paris appartiennent au texte. Le copiste du ms. de Paris a évidemment passé une ligne.

43. Et il dévastera la région et la pillera et la détruira par le feu.

44. Et les corbeaux s'enfuiront devant lui et descendront dans leur pays.

45. Et le lionceau les poursuivra et il les anéantira par le tranchant du glaive ; car Dieu a détourné d'eux sa face à cause de la multitude de leurs iniquités.

46. Et il prendra des captifs, et il pillera leurs régions et les détruira jusqu'aux fondements[1].

47. Et il n'y aura plus d'habitant dans les siècles des siècles, car ils ont méprisé le Seigneur et transgressé ses commandements.

48. Et il y aura une grande agitation sur la terre, et des tremblements, et des famines et des pestes[2].

49. Et la crainte et la terreur régneront sur les fils de l'homme au point qu'ils tomberont et mourront sans douleur ni maladie, par la [seule] crainte qui régnera sur eux[3].

50. Et le lionceau montera avec une forte armée dans la terre de promission et la réduira sous le tribut.

51. Et il y aura sur la terre une grande affliction telle qu'il n'y en a point eu depuis l'[origine du] monde[4].

52. Et il bâtira les murs qui environnent la Phénicie. Il dévastera Damas jusqu'aux fondements, parce qu'elle s'est révoltée contre le Très-Haut.

53. Et il montera à Jérusalem en grande pompe et de là il retournera et montera à sa ville royale.

54. Et après trois semaines et la moitié d'une semaine sortira du midi un homme belliqueux, avec un peuple nombreux, et sa domination s'étendra sur la terre de promission.

55. Et il fera [régner] une grande paix et répandra de grands bienfaits sur la terre, trois ans et sept mois.

1. Cf. Dan., xi, 23, Is., xiii, 20 ; Jérem., iv, 7.

2. Luc, xxi, 11 : « Et terræ motus magni erunt per loca, et pestilentiæ, et fames, terroresque de cœlo et signa magna erunt. »

3. Ibid., 26 : « Arescentibus hominibus præ timore et expectatione quæ superveniunt universo orbi. . . »

4. Matth., xxiv, 21 : « Erit enim tunc tribulatio magna qualis non fuit ab initio mundi... »

(VIII) 56. Ensuite les quatre vents du ciel se mettront en mouvement[1]; et les peuples s'élèveront l'un contre l'autre, et ils se détruiront l'un l'autre, au point que la terre disparaîtra sous le sang répandu sur sa face.

57. Et moi 'Ezra je tombai à terre et je fus tout rempli de larmes[2].

58. Et l'ange du Seigneur me dit[3] : « Ne t'afflige pas, 'Ezra le Scribe, car ces choses n'auront pas lieu avant que l'impureté, la luxure et la débauche souillent la terre.

59. Mais, dès que les hommes auront abandonné le lit conjugal pour salir et souiller leurs corps et leurs âmes dans l'iniquité de la fornication, l'ivresse du vin et la sodomie[4].

60. Et que sans pudeur, ils agiront ainsi honteusement, la justice de Dieu se courroucera pour livrer la race rebelle aux mains de son ennemi : car leur fin est arrivée et la consommation se hâte.

(IX) 61. Et comme de frayeur j'étais prosterné sur le visage, l'ange du Seigneur tendit la main et me releva[5].

62. Et cependant je tremblais de crainte et je dis : « Qui pourra vivre en ce temps-là[6]? »

62. Et il me dit : « Ceux que le Seigneur voudra. »

(X) 63. Et une grande rébellion régnera; et les fidèles seront frappés; et leur gémissement et leur soupir montera devant le trône royal de la majesté de Dieu.

1. Dan., VII, 2 : « Videbam in visione mea nocte, et ecce quatuor venti cœli pugnabant in mari magno. »

Apoc., VII, 1 : « Post hæc vidi quatuor angelos stantes super quatuor angulos terræ, tenentes quatuor ventos terræ ne flarent super terram... »

2. Dan., X, 9 : « ... et audiens jacebam consternatus super faciem meam et vultus meus hærebat terræ. »

3. Rapprochez de ce texte IV Esdr., IV, 51 : « Et oravi et dixi : Putasne vivo usque in diebus illis? Vel quid erit in diebus illis? »

4. Apoc., XVII, 2 « ... cum qua fornicati sunt reges terræ, et inebriati sunt qui inhabitant terram de vino prostitutionis ejus. »

Ibid., XVIII, 3 : « Quia de vino iræ fornicationis ejus biberunt omnes gentes... »

5. IV Esdr., X, 30 : « Et ecce eram positus ut mortuus et intellectus meus alienatus erat et tenuit dexteram meam et confortavit me et statuit me super pedes meos. »

6. Cf. IV Esdr., IV, 51. Ci-dessus, v. 58.

64. Afin qu'aussitôt il envoie l'ange terrible, et qu'il saisisse le tranchant du glaive destructeur et qu'il perde sans pitié la race rebelle.

(XI) 65. Or, malheur aux [femmes] qui seront enceintes ou nourrices en ce temps-là, car l'affliction sera telle qu'il n'y en a point eu de semblable depuis que les mondes ont été créés[1].

(XII) 66. Et tout à coup les montagnes filles de l'aquilon s'ouvriront[2]; les descendants de Gog et Magog sortiront et occasionneront de grands gémissements sur la terre[3].

67. Et deux rejetons de la race d'Ismaël et ceux qui restent aux frontières de la montagne du sud viendront et ils trouveront près d'eux un asile; et ils se concerteront et ils monteront jusqu'à Jérusalem, la ville du grand roi.

(XIII) 68. Et là, Dieu enverra contre eux Mikâël, l'ange terrible, et il les détruira sans pitié[4].

69. Et si ces jours n'étaient abrégés, nulle chair ne vivrait[5].

(XIV) 70. Car en ce temps-là l'année est comme un mois, et le mois comme une semaine, et la semaine comme un jour, et le jour comme une heure.

71. Et après cela apparaîtra le messie de mensonge, et il montrera sa cruauté et l'ardeur de sa méchanceté.

72. Et il fera monter Hénok et Élia sur l'autel et il répandra leur sang sur la terre avec une grande douleur[6].

1. Matth., xxiv, 19 : « Væ autem prægnantibus et nutricibus in illis diebus... 21 : Erit enim tunc tribulatio magna qualis non fuit ab initio mundi usque modo neque fiet. » Cf. Luc, xxi, 23.

2. Ez., xxxviii, 15 : « Et venies de loco tuo a lateribus aquilonis tu [Gog]... »

3. Apoc., xx, 7 : « Solvetur Satanas de carcere suo, et exibit, et seducet gentes, quæ sunt super quatuor angulos terræ, Gog et Magog, et congregabit eos in prælium... 8 : Et ascenderunt super latitudinem terræ et circuierunt castra sanctorum, civitatem dilectam. »

4. Apoc., xii, 7 : « Et factum est prælium magnum in cœlo; Michael et angeli ejus prœliabantur cum dracone, et draco pugnabat et angeli ejus, 8 : Et non valuerunt neque locus inventus est eorum amplius in cœlo. »

5. Matth., xxiv, 22 : « Et nisi breviati fuissent dies illi non fieret salva omnis caro... »

6. Apoc., xi, 3 : « Et dabo duobus testibus meis... 4 : Hi sunt duæ olivæ et duo candelabra in conspectu Domini terræ stantes. 6 : Hi

(XV) 73. Et les anges terribles seront envoyés et ils précipiteront ce fils de perdition au milieu de la géhenne de feu[1].

74. Et c'est la fin; mais garde ces paroles jusqu'à leur temps[2].

(XVI) 75. Et moi, cependant, saisi d'une grande frayeur, j'adorai et je louai le Dieu sauveur qui m'a jugé digne de cette vision[3].

76. « Béni sois-tu, ô Dieu mon sauveur! et que ton nom soit glorifié dans les siècles des siècles! Amen. »

Fin de la vision que vit 'Ezra le Scribe, et gloire à Dieu.

III. — Commentaire.

Deux jugements ont été portés sur l'ouvrage qui nous occupe. Le premier est celui d'Assémani[4], qui s'exprime ainsi : « Hæc visio seu potius hoc somnium recentioris cujuspiam impostoris factum esse videtur; cum nomen urbis Constantinopolitanæ occurrat deque imperio Mahumetanorum sermo fiat eo prorsus modo quo id post captam eam urbem propagatum est. Non igitur liber iste inter eos apocryphos recensendus est, quos ab antiquis hereticis compositos fuisse constat, quales sunt Apocalypses Petri et Pauli et Evangelia Thomæ et Bartholomæi etc. »

L'autre est celui de M. Iselin[5] qui a formulé les conclusions de l'examen critique auquel il s'est livré dans diverses

habent potestatem claudendi cœlum ne pluat diebus ipsorum... 7 : Et cum finierint testimonium suum bestia, quæ ascendit de abysso, faciet adversus eos bellum, et vincet illos, et occidet eos. »

1. Apoc., xx, 9 : « Et descendit ignis a Deo de cœlo et devoravit eos : et diabolus qui seducebat eos missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi et bestia. » Cf. xix, 20.

2. Dan., vii, 28 : « Huc usque finis verbi... Verbum autem in corde meo conservavi. »

Apoc., xxii, 7 : « Beatus qui custodit verba prophetiæ libri hujus. »

3. Apoc., xxii, 8 : « Et postquam audissem et vidissem cecidi ut adorarem ante pedes angeli qui mihi hæc ostendebat. »

4. *Bibl. or.*, t. III, part. I, p. 282.

5. *Loc. cit.*, cf. supra, p. 242.

propositions que l'on peut résumer ainsi : 1° L'Apocalypse d'Esdras est composée d'éléments empruntés à une ou plusieurs apocalypses juives retouchées par un auteur chrétien sans qu'il soit possible de les distinguer plus spécialement ; 2° l'examen des points de contact entre l'Apocalypse d'Esdras, ou plutôt entre l'écrit juif qui lui sert de base et l'Apocalypse de saint Jean confirme l'opinion que cette dernière est une apocalypse juive retravaillée par un chrétien ; 3° il est très vraisemblable que l'apocalypse juive qui a servi de base soit à celle d'Esdras, soit à celle de saint Jean n'était pas unique.

Malgré le talent avec lequel M. Iselin a essayé de justifier ses assertions, nous avouerons que ses arguments ne nous ont pas du tout paru convaincants. Il s'est laissé trop influencer, semble-t-il, par les opinions de M. E. Vischer[1], opinions qui relèvent du domaine de la pure hypothèse.

A l'exemple de cet auteur, M. Iselin s'efforce de trouver à l'Apocalypse d'Esdras un double caractère résultant de l'interpolation par un chrétien de l'écrit juif primitif. La mention de Constantinople (v. 32), le nom d'enfants d'Ismaël donné aux Arabes (3, 4, 67), Dieu désigné comme rédempteur (75) dénotent clairement le côté chrétien que les citations du Nou-

1. *Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apocalypse in christlicher Bearbeitung*, Leipzig, 1886. On s'efforce de démontrer dans cet ouvrage que l'Apocalypse ne peut s'expliquer par la supposition d'un seul auteur judéo-chrétien, comme on avait coutume de le dire. Deux auteurs sont nécessaires : certaines idées dénotant un « judaïsme étroit » appartiendraient à un écrivain original dont l'œuvre serait de très peu postérieure à la mort de Néron ; d'autres impliquant un « christianisme universaliste avancé » seraient le fait d'un interpolateur chrétien contemporain de Domitien. Cette opinion, accueillie d'abord avec une certaine faveur, est maintenant très vivement combattue. Tout en paraissant donner la solution de quelques difficultés elle en faisait naître de plus grandes. Comment expliquer dans cette hypothèse, en effet, l'unité de style, la même situation historique dans les parties dites originales et dans celles dites de seconde main ? Les parties prétendues strictement juives, en particulier ce qui est dit des martyrs, conviennent-elles et surtout conviennent-elles exclusivement à l'histoire de la nation juive? Ces objections et d'autres analogues ont fait abandonner l'hypothèse de M. Vischer par beaucoup de critiques.

veau Testament ne suffisent pas à démontrer. D'un autre côté le caractère juif est prépondérant dans tout l'écrit : il est attribué à un juif, il fait de nombreux emprunts à Daniel (v. les notes à la traduction), il en appelle à Moïse (11), il parle du martyre d'Élie et d'Hénoch (72), le messie du mensonge n'est pas appelé Antéchrist (71), le taureau refuse l'honneur à Dieu et non point au Christ (29), il y est question du peuple de Dieu (9), des croyants (63), de la terre de promission (18, 37, 54) et Jérusalem joue un rôle prépondérant dans toute l'action (53, 67).

Cette double origine explique le défaut d'unité, sur lequel M. Iselin insiste beaucoup, tout en reconnaissant (p. 62, n. 1) que : « ist auch die Sprache des ganzen Stückes jetzt eine einheitliche spätsyrische », ce qui ne permet pas de distinguer les sources.

Pour nous, nous croyons que l'Apocalypse d'Esdras est tout simplement une bizarre composition, un amalgame de figures bibliques mal combinées, une compilation rédigée par un auteur chrétien de la Syrie uniquement à l'aide de ses souvenirs bibliques et sans qu'il ait eu sous la main des documents aujourd'hui perdus.

Tout le monde sera forcé de concéder qu'un auteur qui n'est certainement pas antérieur au VII^e^ siècle de notre ère a bien pu imiter le style de l'Apocalypse de saint Jean et lui emprunter ses figures, quelle que soit l'opinion qu'on professe touchant les origines de ce livre. Or, c'est précisément là le caractère que nous offre l'Apocalypse d'Esdras.

On remarquera, en effet, par la simple comparaison des passages bibliques que nous avons mis en note au bas de la traduction, que ces rapprochements ont beaucoup plus l'apparence d'une imitation libre que d'un emprunt original. Cette note générale s'accentue encore si l'on observe les différences. Quel rapport, par exemple, entre le rôle de l'aigle ou de la panthère dans notre morceau et dans Daniel ou saint Jean? Où est-il question dans ces auteurs d'une bête à *neuf* cornes? de corbeaux, de vipère, de taureau, de lion, de léopard? Est-il bien évident que les citations bibliques disséminées par tout le morceau (48, 65, 68) n'aient pas grande importance pour prouver son origine chrétienne? Assurément la solution de

ces questions est très subjective; nous croyons cependant que, pour quiconque examine l'Apocalypse d'Esdras sans préjugé et sans système préconçu, celle donnée par M. Iselin restera au moins douteuse, malgré le talent avec lequel il a essayé de la justifier.

Il est évident que le compilateur s'est inspiré du quatrième livre d'Esdras pour sa mise en scène, si l'on peut ainsi parler. Il a tiré ses figures de Daniel et de saint Jean sans beaucoup se mettre en peine de les coordonner, citant de mémoire d'après la Peschithta, comme il est facile de s'en apercevoir par un examen minutieux des textes, et non pas en essayant de faire une imitation avec le texte sous les yeux. Imbu des idées d'eschatologie chrétienne développées par l'interprétation de l'Apocalypse de saint Jean, il devait pour ainsi dire nécessairement terminer son œuvre par le triomphe de Dieu sur les impies, et là encore ce sont ses souvenirs qui le servent dans l'emploi de ses figures. Plaçant le règne des enfants d'Ismael à la fin des temps et considérant probablement l'invasion musulmane comme un des signes précurseurs de la fin du monde, il évoque naturellement comme devant suivre immédiatement l'invasion de Gog, le combat de saint Michel, le martyre d'Élie, la destruction du diable, événements que saint Jean place immédiatement avant la résurrection générale.

M. Iselin termine son article par une remarque que lui ont suggérée les rapports établis par lui entre l'Apocalypse d'Esdras et celle de saint Jean. Il est question dans saint Jean (IX, 14) de quatre *anges* enchaînés sur le bord de l'Euphrate, dans Esdras (v. 20) de quatre *rois*. Cette divergence ne viendrait pas, comme nous le croyons, d'une imitation libre, mais de ce que le second morceau aurait reproduit fidèlement l'original commun. Le « jüdische Grundschrift » de saint Jean portait aussi *quatre rois;* mais le copiste maladroit a lu מלאכא pour מלכא, d'autant mieux qu'au chapitre XVI, v. 12, il est question du desséchement de l'Euphrate pour permettre aux *rois* de l'Orient de passer.

Le raisonnement est spécieux; mais il n'a, croyons-nous, aucune valeur probante. S'il y a eu corruption du texte, celle

de כלאבא en כלבא est pour le moins aussi facile à admettre, sinon plus, que celle de כלבא en כלאבא. On conçoit d'ailleurs sans difficulté qu'un auteur imitant l'Apocalypse ait volontiers substitué aux anges les rois que son sujet exigeait. Ce livre lui-même donne un exemple analogue au verset 11 du même chapitre IX, où on lit : ἔχουσιν ἐπ' αὐτῶν βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου. Quant à la preuve que M. Iselin tire du chapitre XVI, pour confirmer son argument, il faut observer qu'il s'agit là d'une figure sans corrélation avec celle du chapitre IX, et que les rois en question ne sont plus ἐπὶ τῷ ποταμῷ τῷ μεγάλῳ Εὐφράτῃ, mais qu'ils doivent venir ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου, deux locutions qui ne sont pas du tout synonymes.

Quant à l'interprétation des événements symbolisés dans notre composition, je ne crois pas, avec Assémani, qu'il faille les reporter après l'occupation de Constantinople par les Turcs. Il me paraît beaucoup plus probable qu'on y fait allusion au premier siècle de l'islamisme. Il n'est pas question d'ailleurs de la prise de Constantinople, mais seulement d'une attaque dirigée contre cette ville, vraisemblablement de celle de Moslemah, ou même de celle de Yézid, fils de Mo'aviah. C'est évidemment de ce fait qu'il faudrait placer le point de départ d'une interprétation historique. Un érudit versé dans la connaissance de l'histoire des Arabes découvrirait peut-être la clef de cette interprétation, surtout en tenant compte des opinions courantes parmi les Syriens, sur les événements de cette époque; ces opinions, formulées principalement dans les Chroniques de Denys de Tell-Mahré, de Michel le Syrien et de Bar Hébréus, ne sont pas toujours conformes à la réalité historique et donnent souvent une importance exagérée à des faits qui n'en ont aucune par eux-mêmes. Malgré un examen attentif de notre morceau, je ne suis pas encore arrivé moi-même à une solution pleinement satisfaisante.

Les compositions du genre de celle qui nous occupe ne nous sont pas parvenues en grand nombre; nous savons cependant qu'elles étaient tout à fait dans le goût des littérateurs syriens de la basse époque. La Chronique de Denys de Tell-Mahré († 845) en fournit un exemple remarquable. Jamais cet auteur n'amène en scène un personnage ou un peuple sans

alléguer des figures symboliques qu'il emprunte le plus souvent, il est vrai, aux prophètes : pour lui, les Arabes sont les Assyriens d'Isaïe (x, 5), et la preuve c'est que leurs lances sont littéralement désignées dans le même verset par les *verges de colère* que Dieu a placées dans la main de ces derniers. Cette manie de tout symboliser s'est maintenue fort longtemps parmi les écrivains orientaux. Marino Sanudo, au XIV^e^ siècle, écrivait encore[1] : « Le roi d'Arménie est comme placé entre les dents de quatre bêtes féroces : le lion ou les Tartares, auxquels il paie un gros tribut ; le léopard ou le sultan qui chaque jour vient ravager ses états, le loup ou les Turks qui détruisent sa domination, et le serpent ou les corsaires de notre mer qui rongent les os des chrétiens mêmes de l'Arménie. »

Faudra-t-il supposer des originaux juifs pour servir de base à toutes ces comparaisons? Personne n'y a jamais songé. Nous pensons qu'il ne faut pas chercher une origine différente à l'Apocalypse d'Esdras. L'auteur de ce morceau, en symbolisant sous des figures empruntées à ses souvenirs bibliques des événements contemporains ou quelque peu antérieurs, a voulu simplement donner à ses lecteurs une leçon de morale en présentant ces mêmes événements comme la conséquence immédiate de l'inconduite des hommes (58-60). Nous ne croyons donc pas qu'il faille attribuer à cette composition l'importance que M. Iselin a cru lui découvrir.

D^r^ J.-B. CHABOT.

Errata :

P. 248, l. 15, au lieu de ملما, lire ملما.

P. 249, penult., au lieu de هكجم, lire هكنم.

1. *Liber secretorum fidelium crucis super Terræ Sanctæ recuperatione*, etc. liv. I, part. V.

Les Documents historiques de la Chaldée et de l'Assyrie et la vérité.

Depuis un demi-siècle à peine la pioche a fait apparaître à la lumière tout un monde enseveli dans la vallée du Tigre et de l'Euphrate. Les briques se sont amoncelées sur les briques, les documents se sont ajoutés aux documents. La science a fait des efforts surhumains pour lire ces précieuses archives et éclairer aux yeux du XIXe siècle étonné le mystère qui, pendant deux mille ans, a plané sur la Chaldée et sur l'Assyrie. Ce qui n'était qu'une infime fraction de l'orientalisme est devenue une branche spéciale. L'assyriologie est aujourd'hui la digne émule de l'égyptologie. Autant et plus que l'Égypte, la Mésopotamie n'a pas dit son dernier mot.

Nous n'oserons donc pas contester que l'étude acharnée, poursuivie depuis cinquante ans, a jeté une lumière éclatante sur l'histoire politique, la religion, les mœurs, la civilisation d'une partie de l'Asie en particulier, et sur l'histoire de l'esprit humain en général. Mais, jusqu'à ces derniers temps et trop longtemps peut-être, l'admiration a eu presque toute la part. Dans sa fièvre de néophyte, la science altérée a tout bu. Le nouveau étant toujours ce qu'il y a de plus parfait, on a posé en principe que les inscriptions cunéiformes étaient la vérité absolue; ce sont elles qui ont servi de critérium pour tout ce qui d'ailleurs touchait à leur objet.

Maintenant que le calme a succédé à cette fièvre et que ce que M. Renan appelait la période héroïque de l'assyriologie est passé, il y a place, et beaucoup de savants l'ont compris, pour un travail en apparence plus modeste, mais non moins utile. Ce travail consiste à faire de plus en plus la critique intrinsèque de ces documents eux-mêmes, à les examiner à leur propre lumière, à leur demander leurs titres de créance, en un mot à leur appliquer les principes de la raison et de la philologie moderne. Le devoir de la science n'est ni d'affirmer ni de nier, mais d'examiner, et pourquoi ne pas appliquer les grands mots aux grandes choses, d'user de la méthode cartésienne.

Nous nous proposons de présenter aux lecteurs de la *Revue sémitique* quelques considérations critiques sur l'esprit historique des chroniqueurs chaldéens et assyriens, surtout de ces derniers, les documents qu'ils nous ont laissés étant jusqu'à nouvel ordre plus étendus et offrant un plus grand champ à l'observation.

Nous ne considérons pas ici les lacunes innombrables qui, malgré l'accumulation des documents, laissent pour nous dans la trame de cette histoire comme des trous béants, ce qui a fait comparer l'apparente richesse de ces documents à quelques oasis luxuriantes dans un grand désert. Nous écartons également de notre sujet les listes royales, les listes éponymes (limmi), les listes administratives qui ne rapportent qu'une suite de noms propres et dont la véracité nous paraît à l'abri de tout soupçon. Nous considérons les textes historiques proprements dits tels que nous les avons, et si nous les examinons avec attention, nous serons obligés de confesser qu'ils ne sont pas malheureusement exempts des divergences, des contradictions, des faux, des mensonges, en un mot des erreurs et des fautes inhérentes aux œuvres historiques du passé. Le sens de la vérité historique a totalement manqué au passé. L'Orient ne l'a pas encore acquis de nos jours.

Comment les documents historiques de la Chaldée et de l'Assyrie ont ils été produits? On sait que les rois faisaient relater sur les cylindres, les prismes, les plaques de marbre, les briques, les murs de leurs palais, tous les travaux entrepris à l'honneur des dieux et des temples, au service de leurs sujets, à la défense de leur royaume, à la magnificence de leur pays, ainsi qu'à leurs exploits à la guerre et à la chasse. Parfois ils donnent une pensée à leurs prédécesseurs, leur consacrent quelques lignes, mais c'est leur propre histoire qui occupe la grande place. Pour ce qui est des annales militaires, il faut considérer qu'elles n'ont pas été rédigées sous le coup des événements. On se contentait, dans le feu de l'action, de prendre des notes succinctes. On trouve sur les bas-reliefs de batailles des scribes, tablette et stylet à la main, chargés de consigner les événements à mesure qu'ils se produisaient, véritables historiographes royaux. La pierre et l'argile nous ont rendu une

multitude d'échantillons de ces courtes notices. Longtemps après les événements, quelquefois sous le règne suivant, ces notices étaient reprises, amalgamées et développées et c'est là que commence le gâchis.

D'abord il y a absence complète de méthode chronologique. Qu'importait la date et la suite des événements pourvu que les murs en fussent remplis! Les chroniques militaires, sans tenir compte de la distance d'une expédition à l'autre, énumèrent simplement le rang des expéditions. Encore ce rang s'applique-t-il tantôt aux expéditions du même souverain, ou d'une manière absolue aux expéditions que le même chroniqueur a déjà relatées, que ce soit du même souverain ou de ses prédécesseurs.

La sixième expédition, par exemple, est-elle la sixième de tel roi, ou celle qui occupe le sixième rang dans le récit que le chroniqueur a sous les yeux, ou qu'il a bien voulu relever? Aussi bien y a-t-il des divergences frappantes quand on passe d'une source à une source parallèle.

D'autres monuments usent d'une méthode différente, mais non moins défectueuse au point de vue chronologique : l'ordre géographique. L'auteur a relaté un événement qui s'est passé dans une certaine région et, sans discernement des temps, il épuise tous les événements qui ont eu le même lieu pour théâtre. Ce sont surtout les Fastes qui emploient cette manière de classer les faits. Rien de plus significatif à ce propos que la comparaison entre les Annales et les Fastes de Sargon II. D'après les Fastes, il semble que la soumission de Man et la grande défaite infligée à Ruša se suivent immédiatement l'une l'autre, alors que plusieurs années et d'autres expéditions les séparent. Viennent ensuite les guerres contre Mitatti, Bagdatti, Dajaukku, trois tribus iraniennes, bien que la seconde fût depuis longtemps anéantie lorsque commencèrent les hostilités avec les deux autres. Puis suivent sans interruption, sans égard au temps, toutes les expéditions en Médie et c'est seulement ensuite qu'il est parlé de la mort de Ruša. Aussi, si nous étions réduits aux Fastes, le désordre du règne de Sargon II serait complet et nous n'en sortirions pas.

Même quand les chroniqueurs font de la chronologie, il y a

bien des causes de confusion dans la variété de leurs systèmes. On a vu précédemment que la manière de rapporter simplement les guerres par le rang qu'elles occupent était déjà en elle-même une manière vague et imparfaite. Mais voici qui se complique. Supposons, ce qui arrive souvent, que le chroniqueur fasse clairement ressortir qu'il s'agit du même roi et même ajoute l'année du règne qui a vu s'accomplir tel événement, vous croirez peut-être que nous tenons une base solide? Nullement. Pour cela il faudrait savoir comment l'auteur compte les années de ce règne, car il y a plusieurs manières de les compter.

On sait la différence que faisaient les Chaldéens et les Assyriens entre l'époque qui suit immédiatement l'avènement du roi jusqu'à la fin de l'année entamée d'une part et l'époque qui commençait la nouvelle année. La première appartenait au règne du prédécesseur et l'année nouvelle seulement, pleine ou non, comptait dans le comput du nouveau roi. Si, par exemple, deux rois mouraient dans la même année, le règne du second était en quelque sorte absorbé dans le règne du premier et il n'avait pas régné, dût-il avoir été au pouvoir onze mois sur douze.

On sait aussi que chaque année était déterminée plus spécialement par le nom d'un grand personnage. C'était quelque chose comme une éponymat ou un archontat. Le roi était l'éponyme de la première année, puis suivaient dans l'ordre hiérarchique les quatre grands dignataires de la cour, les vingt-cinq gouverneurs des provinces, ce qui faisait une période de trente années, terme auquel le cycle recommençait, s'il y avait lieu.

Nous rencontrons donc là plusieurs manières de dater :

1° Par l'avènement : Telle expédition est la quatrième depuis l'avènement.

2° Par la première année : Telle expédition est la quatrième depuis la première année, ou a eu lieu dans la quatrième année pleine.

3° Par l'éponymat du roi : Tel événement eut lieu la quatrième année après l'éponymat du roi.

4° L'éponymat en général : Cette année-là tel ou tel était éponyme.

Cette variété de procédés est une source de confusion quand il faut confronter diverses sources parallèles et en déduire la vraisemblance.

Le désordre devient encore plus embarrassant quand les chroniqueurs usent de plusieurs procédés à la fois ou compilent des sources qui n'emploient pas le même procédé chronologique.

Nous allons donner quelques exemples :

La quatrième année de Salmanassar II est, d'après le monolithe, l'année éponyme d'Aŝurbanauṣur; d'après l'obélisque, c'est celui de Dayanaŝur. Pour lever cette divergence, il faut supposer que le monolithe compte les années à partir de l'éponymat du roi, c'est-à-dire la première année pleine, et que l'obélisque les compte à partir de l'avènement réel. Ainsi la quatrième année du monolithe est en réalité la cinquième de l'obélisque et l'accord se rétablit.

Considérons plus spécialement le monolithe de Salmanassar II, en nous servant du contrôle fourni par d'autres sources issues du même roi. Le récit commence col. I, 14 : « Ina šurrat šarrutya, ina rešti palya. Au commencement de mon règne, dans la première année de mon règne... » Suit alors ce qui, dans les Annales, est rapporté à l'époque qui suit l'avènement, non pas la première année pleine. Puis même colonne, 29, vient le récit des événements de la première année pleine, laquelle n'est introduite que par ces mots : « Ina arḫi airu. Au mois d'airu, le treizième jour, je quittai la ville de Ninive. » Col. II, 13, seulement donne une date : « Deuxième année du règne. » Col. II, 30, introduit un nouveau système : « Le limmu d'Aŝurbelkam, 13 duzu (tamuz) ». Col. II, 66, est évidemment un recommencement : « Au commencement de mon règne, pendant le limmu de l'année qui portait mon nom », et plus loin, 69 : « La deuxième année, limmu d'Aŝurbanauṣur ». De plus, ce recommencement, amené sans séparation, sans avertissement, se complique encore d'une double confusion, celle de l'année de l'avènement avec l'année du limmu du roi, et celle de la deuxième année avec l'année du limmu

d'Aššurbanapal qui est non pas la deuxième, mais la quatrième année du règne de Salmanassar II. Évidemment le chroniqueur a maladroitement copié une source indépendante qu'il a rattachée à la première, uniquement préoccupé qu'il était de multiplier les textes et de faire ce que nous appellerions de la copie.

Ce qui suit jusqu'à col. II, 78, est toujours la quatrième année, comme il ressort de l'obélisque du même roi. La cinquième année paraît entièrement passée sous silence, car à partir de col. II, 78, « et le limmu de Današur », nous avons ce que les cylindres *a* et *b* rapportent à la sixième année du règne. L'obélisque, contrairement aux monolithes et aux cylindres, place ces événements de la sixième année dans la quatrième, par conséquent deux années avant. Les mêmes divergences existent entre l'obélisque et l'inscription des taureaux pour les huitième, neuvième et onzième années.

Encore ici les sources parallèles permettent de jeter quelque lumière sur ce désordre ou tout au moins nous mettent en garde, mais quand la source est unique, quel est le moyen de contrôle ou de comparaison et quel est le fondement de la certitude?

De plus, tous les événements historiques proprement dits sont relatés presque dans des termes identiques, en quelque sorte coulés dans le même moule. On se dirait pendant des siècles en face de la même traversée de crue, du même combat, de la même chasse aux fuyards, du même siège, des mêmes conditions humiliantes imposées aux vaincus. Ce sont éternellement des expressions vagues comme : « Je leur ai infligé une grande défaite, je les ai poursuivis jusque dans leurs forteresses », ou bien « ils vinrent baiser mes pieds, j'emportai dans ma capitale tant de captifs, tant d'or, etc... »

Il n'y a guère que pour les chroniques d'Aššurbanipal, roi lettré par excellence, que la violation de la formule et la préoccupation d'une plus grande précision font pousser un véritable soulagement et reposent l'esprit fatigué d'une si lourde monotonie. Partout ailleurs ce sont des formules stéréotypées, transmises de génération en génération, inviolables comme une formule religieuse, reproduites avec une routine tout

orientale, une fidélité rien moins que fidèle à la vérité historique. Aucune précision, aucun souci du détail, aucun de ces épisodes qui font la variété de l'histoire, aucune de ces nuances qui font le relief et comme la couleur des choses et permettent de discerner une époque d'une autre. Ce n'est pas que la religion eût en réalité revêtu ces formules d'un caractère sacré ; mais ce style assez pompeux dans son uniforme majesté, une fois créé, devient comme une obligation officielle et facilite d'ailleurs singulièrement la besogne de la main qui court sur la brique. Les chroniqueurs pouvaient même avoir une réserve de ce que nous appelons des formulaires et se contenter, après les événements, de les remplir au moyen de quelques dates et quelques chiffres. Cette uniformité dans la rédaction ne fait pas du tout notre affaire, et ce qui était une commodité pour les chroniqueurs de la Chaldée et de l'Assyrie est une cause de difficultés inouïes pour nous, en quête de la vérité, nous à qui il importe peu de savoir le nombre exact des prisonniers, ou des pierres précieuses, ou des mesures d'huile fine, etc., rapportées de telle ou telle expédition. Nous qui cherchons à pénétrer la trame secrète de l'histoire, à démêler les causes et les effets et à suivre le jeu de ce grand acteur qui s'appelle l'homme sur la scène qui s'appelle la vallée du Tigre et de l'Euphrate, nous avons besoin, à cet effet, de contours précis, d'épisodes multicolores, de scènes variées, enfin de tout ce qui révèle moins le vêtement que le corps et l'âme de l'histoire et que les chroniqueurs étouffent sous un amas de broderies rigides, artificielles et fausses.

Comparez III R., v, 2, 10-18 avec prisme de Tiglath-Pileser I^{er}, col. III, 32-65; III R., V 2, 19-21 avec prisme de Tiglath-Pileser I^{er}, col. IV, 40-v., 41 ; III R., v, 2, 22 avec prisme de Tiglath-Pileser I^{er}, col. V, 41-65.

Nous pourrions multiplier les exemples.

Comparer les annales de Aśurnaṣirpal avec celles de Salmanassar II, celles de Tiglath-Pileser I^{er} et de Tiglath-Pileser II, celles de Sinachérib et d'Assarhadon, et toutes ensemble entre elles, etc., etc.

Nous ne pouvons entrer dans le détail des innombrables divergences que présentent les sources parallèles quant au

nombre des hommes abattus, des prisonniers, du poids des métaux apportés ou imposés en tribut. Disons seulement que les variantes dans les chiffres semblent confirmer le caractère artificiel du détail, quand il y en a, détail livré à la fantaisie du chroniqueur. Avant d'aborder un point plus grave, disons que les tableaux généalogiques qui figurent dans les Annales et les Fastes doivent être lus avec précaution. Les rois ne donnent pas toujours ou ne connaissent pas toujours toute la suite de leurs ascendants et font à une certaine hauteur dans le passé des bonds prodigieux sans crier gare.

Par exemple : Ramman-Nirar III s'intitule fils de Šamši-Ramman, petit-fils de Salmanassar II, arrière-petit-fils de Ašur-naṣirpal, puis passe brusquement, non pas à Tiglath-Adar, père d'Ašurnaṣirpal, mais au premier Tiglath-Adar, fils de Salmanassar Ier ; puis, nouveau bond jusqu'à un certain roi, inconnu d'ailleurs, appelé Belkapkapi.

Les annales de la Chaldée et de l'Assyrie, écrites sur les murs des monuments, étaient destinées à passer à la postérité. Je ne connais dans aucune histoire de souverains aussi préoccupés du désir de passer à la postérité que les souverains chaldéens et assyriens. Être assurés que leur nom sera dans la bouche de leurs derniers descendants est leur grande obsession. Il n'est pas d'imprécation qu'ils ne profèrent d'avance contre celui qui oserait effacer leur nom de leurs monuments et les exploits qui y sont gravés. Toutes les chroniques de quelque importance se terminent régulièrement, même quand elles sont très courtes, par une suite de malédictions terribles contre l'imposteur qui lèverait une main sacrilège sur ce nom glorieux pour le faire disparaître par l'eau, le feu, ou l'enfouir loin des yeux, ou simplement y superposer le sien propre. C'est que, pour les Sémites, avoir un nom et être se confondent dans la même idée. Nous n'avons pas la place de démontrer comment cette notion ressort clairement de la Bible, comment elle donne la clef de beaucoup de lois en apparence étranges. Restons en Chaldée. Là, il était pour les morts d'une importance capitale d'avoir un nom, et un nom qui fût prononcé sur terre avec accompagnement de formules laudatives. L'être qui résidait dans les enfers, ce qu'ils appelaient

ekimmu, demeurait dans un rapport de dépendance avec le corps enseveli au sépulcre. Si les vivants rendaient un culte constant à ce corps, l'ekimmu était heureux ; plus le culte était éclatant plus le bonheur était grand. Or, l'éclat du culte était lié à la magnificence du souvenir et ce souvenir dépendait des actes qui avaient illustré une vie. Voilà pourquoi pour les rois, plus à même d'accomplir des exploits, les hommages de la postérité étaient le plus puissant mobile de leur conduite, et cette multitude de talismans, de statuettes, de cylindres couverts de leur nom et de leurs titres qu'ils jetaient avec profusion dans les coins et recoins de leurs palais n'étaient qu'une manière de multiplier pour leur nom les chances de durée. Donc, plus que partout ailleurs, l'histoire écrite, faite pour passer sous les yeux des temps à venir, était de l'histoire officielle et elle a les défauts de toute histoire officielle. Jusqu'à présent nous n'avons rencontré que des erreurs et des fautes, nous allons nous trouver en face de véritables fraudes. Deux mobiles déterminent les rois chaldéens et assyriens à altérer la vérité : l'amour-propre individuel et l'amour-propre national. L'amour-propre individuel seul fait qu'ils s'attribuent des œuvres qui appartiennent à leurs prédécesseurs ou inscrivent à leur nom ce qui a été accompli par leur général. Par exemple : Cylindre B de Ašurbanipal, col. VIII, 81 sqq. rapporte que ce roi a rendu à Yanṭa, prince de Kedar, fils de Hazael, les dieux que lui avait ravis Assarhadon. Or I R., 46, III, sqq. rapporte que Assarhadon lui-même a déjà rendu ces mêmes dieux. Il n'est d'ailleurs fait aucune mention de la reprise de ces dieux soit par lui, soit par Ašurbanipal, etc.

Isaïe, xx, 1 :

בשנת בא תרתן אשדודה בשלח אתו סרגון מלך אשור וילחם באשדוד וילכדה

« L'année de l'arrivée de Turtan à Asdod, alors que Sargon, roi d'Assur, l'y envoya, et qu'il lutta contre Asdod et prit la ville. » La donnée d'Isaïe, que rien ne nous autorise à suspecter, paraît d'autant plus fondée qu'après la deuxième année de son règne, Sargon n'apparaît plus en personne dans l'ouest. Ce qui confirme la chose, c'est que Jaman, après son extradition d'Égypte, est envoyé en Assyrie pour comparaître devant

Sargon : « Ana kirib Aŝur ḫarrani iṣṣabat adi maḫrya ». Donc la lutte contre Asdod fut menée par le général. Tout cela n'empêche pas le chroniqueur de mettre ce siège au compte du roi lui-même.

Les souverains de la Chaldée et de l'Assyrie n'étaient pas, je crois, des monarques aussi absolus que les textes semblent les présenter. S'ils apparaissent presque toujours seuls dans les grandes circonstances, c'est là une perspective voulue par les chroniques officielles. Nous savons d'abord que la royauté était sortie de la prêtrise. Le roi ne fut, jusqu'au dernier moment de ces empires, qu'un grand prêtre. Le clergé garda donc nécessairement une influence prépondérante. Nous voyons dans quelques occasions le roi faire appel aux hommes supérieurs de son royaume. Ainsi Nabu-naïd n'entreprend la reconstitution du temple de É-bara à Sippar qu'après avoir réuni une espèce d'académie des anciens, des scribes et des sages, avec lesquels il débat la question.

Assarhaddon, en abdiquant (il s'agit d'une abdication relative) en faveur de son fils Aŝurbanipal le trône d'Assyrie, réunit une diète générale où figurent les rubi (probablement les princes du sang), les ŝupar-ŝaki (littéralement : mission-chef, c'est-à-dire chargés d'affaires, représentants du roi, les lieutenants des provinces). V. Schrad., *Keilinschr. u. d. A. Testam*, p. 323. Nous en concluons que ces consultations furent plus fréquentes que les documents ne le disent et qu'autour du roi se groupaient un certain nombre de conseillers permanents ayant voix consultative et délibérative. Je ne suis pas éloigné de penser qu'une loi écrite et comme un rudiment de constitution limitaient le pouvoir royal.

IV R., 55, nous présente sous ce rapport un document extrêmement intéressant. Dans ce document sont énumérés les malheurs qui frapperont le pays, si le roi ne respecte pas les lois et les délibérations de ses princes; s'il n'agit pas selon la loi de son pays, « din matou », c'est-à-dire — ajoute le texte — les tables écrites et les conseils des grands, il encourt la vengeance d'Ea, l'arbitre des destinées. Mais s'il agit selon le livre ou l'ordre d'Ea, les dieux l'élèveront.

Il s'agit donc nettement ici d'un droit coutumier et même

d'un livre, d'une charte qu'on faisait remonter au dieu Ea et qui était au-dessus du roi. La seule mention d'Ea et le caractère sacré dont cette loi était revêtue suffiraient à prouver que les rois, pour la plupart dévots jusqu'à la crainte la plus puérile, ne la violaient pas. Si les documents ne parlent que des déterminations du roi, si sa volonté semble être l'unique source d'où découlent tous les événements, c'est que ces documents sont préoccupés de mettre le roi au premier plan, je dirai même de faire en sorte qu'il occupe le plan tout entier.

C'est lui qui toujours conduit son armée à l'action, alors qu'il ne bouge pas de son palais; c'est lui qui prend la décision des grandes entreprises et des grands travaux, alors qu'autour de lui se placent un grand nombre de conseillers ayant voix au chapitre et qu'au-dessus de lui les lois nationales sont la règle et la limite de sa conduite. L'amour-propre individuel aidé de l'amour-propre national le détermine à mettre dans un relief éclatant les succès et à voiler ou même à taire les revers.

La table synchronique consacrée aux rapports de l'Assyrie et de la Babylonie et élaborée par les Assyriens ne mentionne pas un seul événement qui fût à l'honneur des Babyloniens. Si l'on répond que le hasard a travaillé pour les Assyriens en détruisant tout ce qui n'était pas à leur honneur, nous dirons d'abord que ce hasard est bien étrange et bien invraisemblable, ensuite que ce hasard n'explique rien, car les événements ne furent pas aussi tranchés, et le même règne, quelquefois la même année, étaient souvent marqués d'une alternative de victoires et de défaites. Ainsi Tiglath-Piléser II se trouve à Arpad, qu'il dit avoir pris en 742, lorsqu'il bat pour la première fois l'armée d'Urarti, et voilà qu'il est obligé de faire un siège de trois ans, de 742-741, pour reprendre Arpad. Donc ou bien la ville n'avait pas été prise, et le roi se vante d'un exploit imaginaire, ou bien la ville lui avait été arrachée et elle dut être reprise, ce que les Annales du roi ont soigneusement caché.

Sargon, grand cylindre 21, emploie une expression significative à propos de Tyr. Il dit : « ušapšihu Ṣurra, j'ai apaisé Tyr »; puis il ne revient pas sur ce fait dans ses inscriptions

plus étendues. Nous savons que Tyr lui opposa une résistance acharnée. L'expression ambiguë est une manière de voiler qu'il n'a jamais pu prendre la ville.

Dans la répression de la fameuse révolte de l'ouest, c'est à Hizkyahou qu'il s'attaque en dernier. Les Assyriens racontent les événements de la manière suivante : Ils assiègent et prennent successivement quarante places fortes de Juda et font plus de deux cent mille prisonniers. Sinachérib enferme Hizkyahou lui-même dans sa capitale Ursalimmu (Jérusalem) comme un oiseau dans une cage. Le roi de Juda s'y était solidement fortifié et avait joint à ses troupes des mercenaires arabes. Ces mercenaires, privés de leur solde, ayant menacé de se révolter, Ezéchias, terrifié par l'éclat de la domination d'Aśur (ajoute le texte assyrien) envoya à Ninive le lourd tribut imposé par Sinachérib, avec ses filles, ses femmes, des esclaves et un ambassadeur chargé de présenter ses hommages au grand roi.

Comment Sinachérib, au commencement du paragraphe en résidence à Lahiš, d'où il détache du gros de ses troupes l'armée chargée d'assiéger Jérusalem, se trouve-t-il tout à coup à Ninive? Pourquoi cette fuite précipitée? Jérusalem fut-elle prise ou non?

Nous avons sur l'issue de cet événement deux documents dans la Bible et Hérodote. On a beaucoup écrit sur les rapports et les divergences de ces deux documents, et sur la manière de les concilier avec le texte assyrien. Nous n'entrerons pas dans le détail de ces discussions. (V. Schrader, *Kat.*, p. 208 sqq. et conclusions, 305 sqq ; Rawl., *In Herod.*, I, p. 393; P. Klemert, *Studien u. Kritiken*, 1877, I, p. 167 sqq.; Sayce, *Modern Review*, 1873, p. 15 sqq.) Mais on est d'accord pour admettre qu'un grand accident força tout à coup Sinachérib à la retraite.

Hérodote parle de taupes qui auraient, pendant la nuit, dévoré les cuirs des harnais et les cordes des arcs; la Bible parle d'une terrible épidémie; bref, l'armée formidable de Sinachérib se trouva tout à coup décimée et réduite à une poignée d'hommes, et dut prendre hâtivement le chemin du retour. C'est ainsi que nous trouvons le roi à Ninive, c'est ainsi que

Jérusalem ne fut pas prise et c'est ainsi que les chroniqueurs assyriens savent glisser sur les événements qui ne sont pas à leur honneur.

Sinachérib, III R., 14-48, rapporte qu'il a repris les dieux que quatre cent dix-huit ans avant lui le roi de Babel, Marduk-nadin-aḫi, avait enlevés à Tiglath-Pileser Ier. Or, Tiglath-Pileser Ier ne souffle mot de ce revers. Reportons-nous en effet à ce règne. Nous savons que son contemporain Marduk-nadin-aḫi, roi de Kardunyaš, fit deux expéditions en Assyrie. Dans la première il conquiert la ville de Ekalate (ville des palais, non loin de la frontière limitrophe et emporte à Babylone le dieu Ramman. C'est précisément ce dieu que reprendra Sinachérib. Marduk-nadin-aḫi fait une seconde expédition dont le début fut également défavorable aux Assyriens. Jusqu'ici pas un mot dans Tiglath-Pileser Ier.

Alors Marduk-nadin-aḫi ayant été tué dans la bataille, la face des choses changea. Tiglath-Pileser Ier profita du désordre et poursuivit sa marche victorieuse à travers toute la Babylonie du sud. C'est de ce succès seulement qu'il est question dans Tiglath-Pileser Ier. Encore ce succès n'a-t-il pu être aussi éclatant que les annales assyriennes se complaisent à le proclamer, puisque ce roi ne peut reprendre les divinités ravies et que cet honneur échut au deuxième Sargonide. Tiglath-Pileser Ier, d'ailleurs si pieux et qui a marqué son règne par tant d'œuvres pies, n'aurait pas manqué, s'il avait pu, de ramener les dieux assyriens dans leurs sanctuaires. Ce qui confirme encore dans une certaine mesure ce que nous disons, c'est que nulle part ce roi ne s'intitule souverain de Sumer et d'Accad, titre que les rois d'Assyrie ne manquent pas d'accoler à leur nom quand ils se désignent comme les maîtres de la Chaldée jusqu'au golfe Persique, etc. Nous n'avons pas dessein de réunir ici tous les exemples qui pourraient fonder nos conclusions, exemples innombrables qui ont été relevés et développés dans des travaux spéciaux ; notre but était d'en grouper un certain nombre d'entre eux pour en déduire les principes suivants :

Quand un roi parle de son retour d'une expédition sans mentionner ni défaite, ni victoire, ni siège heureux, nous pou-

vons conclure à une lutte indécise ou même à une défaite et à une retraite honteuse.

Quand le chroniqueur refoule ses formules laudatives ordinaires, qu'il brise en quelque sorte le moule pour employer des tempéraments, des palliatifs, il est d'une saine critique d'en rabattre encore et d'examiner s'il ne se dissimule pas là quelque désastre.

Quand les chroniques rapportent qu'un roi reprend une expédition contre un ennemi qu'il disait précédemment avoir totalement et irrémédiablement anéanti, alors que les deux expéditions ne sont pas séparées par une longue distance, c'est que l'anéantissement n'a pas été si complet et le premier succès a été exagéré.

Trouve-t-on un roi occupé à rebâtir une ville en ruine, on est en droit de supposer que des ennemis ont passé par là, alors même que les textes n'en parlent pas.

Quand les Assyriens, cléments pour les humbles[1], se ven-

1. Il nous semble qu'il y a lieu de rectifier une erreur accréditée. On admet généralement que les Assyriens étaient des barbares d'une cruauté abominable. V. Gutschmid les appelle « ein scheussliches Volk », un peuple monstrueux, horrible. M. Renan donne une place à ce même jugement dans son « Histoire d'Israël ». Ce jugement nous semble faux. Les Assyriens sont très jaloux de l'honneur de leurs dieux, de l'orgueil de leur nom, de l'intégrité de leurs frontières, et pour cette raison impitoyables aux rebelles obstinés : quand tous ces sentiments sont en jeu et qu'ils ont affaire à des superbes indociles, ils se livrent à toute la violence de leur nature montagnarde; mais, comme le remarque finement M. Halévy, ils sont barbares, non cruels; encore ont-ils ici l'excuse de leur fanatisme même; il n'est pas besoin de remonter bien haut dans l'histoire des temps modernes pour trouver ce même sentiment poussant à des cruautés aussi révoltantes. Mais ils pardonnent toujours à ceux qui se soumettent, et non seulement leur font grâce de la vie, mais leur rendent leur patrie et aux princes leur trône. Ils pardonnent même souvent après une rechute. Leurs adversaires le savent bien et leur soumission n'est la plupart du temps qu'un moyen d'avoir la vie sauve, de reconquérir leur trône, quitte à recommencer bientôt la lutte. Les femmes et les enfants des vaincus sont généralement traités avec douceur. Les bas-reliefs présentent des files de femmes et d'enfants menés en captivité et qui sont transportés en chariot et sur des mulets.

Les Assyriens sont également féroces pour faire un éclatant exemple de châtiment, terrifier les résistances et hâter la fin des événements; mais, encore une fois, ils ne sont pas cruels, ils ne font pas souffrir pour faire souffrir, ils n'infligent pas de souffrances inutiles.

gent cruellement après la victoire, c'est que la résistance a été plus forte qu'ils ne le disent.

Quand un roi se vante d'avoir repris une ville qui était précédemment énumérée comme tributaire, c'est que cette ville a secoué le joug, sous un régime antérieur, ou même le sien propre, encore que rien ne parle de cette révolte.

Il faut en général accorder plus de créance à la source la moins optimiste et la moins laudative.

Il faut mettre plus de confiance dans les Annales que dans les Fastes, et dans les notices détachées que dans les Annales.

S. KARPPE.

Notes pour servir à l'étude des inscriptions lihyanites

(*Suite et fin*)[1].

9. Nous mettons à part une inscription de la page 81, parce que peut-être elle contient un adjectif :

לאאמ | העבל | החמי

Le nom propre est sans doute fautif. Deux א consécutifs ne sont guère admissibles; dans le texte le premier est l'א safatique, et le second l'א himyaritique. Quant au troisième mot, ne correspond-il pas à quelque sens de la racine arabe חמי, tel que celui d'étalon (admissarius)? En tout cas, la répétition de l'article est intéressante.

On trouvera encore le mot עבל aux endroits suivants : page 283, 27 et 31; page 285, 48; page 304, 119, 120 et 122; page 481; page 480.

10. Dans le même ordre d'idées, je lirais le mot בכרת, jeune chamelle, à la page 264, inscription 52 :

למתעת ‖ הבכרת

C'est ici le כ qui est le plus douteux.

Ce mot se voit encore page 390, 8, précédé d'un nom de quatre lettres incertaines, avec le ל d'attribution.

11. A la page 410 se lit le mot מקתל, écrit comme de l'himyarite et qui paraît bien signifier : lieu où l'on tue. Il est en effet inscrit près du portail d'une salle dont le sol est percé de trous en forme de dés à coudre. Cette particularité n'éveille-t-elle pas l'idée de quelque rite sanglant?

Les autres noms communs que nous pourrions relever sont trop douteux pour que nous les indiquions; il est à remarquer que le dernier groupe d'inscriptions copiées à Tefmâ, (pages 642-648, contient plusieurs fois la lettre ה dans des circonstances où elle semble être l'article.

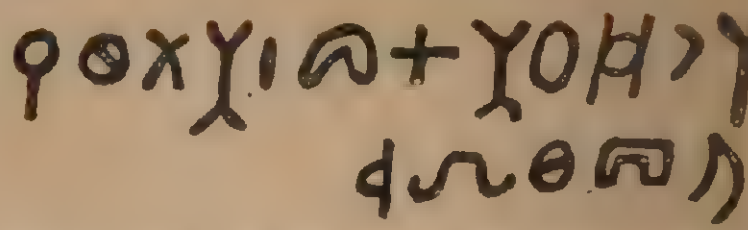
1. Voir le fascicule de juillet, p. 251-258.

12. Venons-en à quatre mots qui se présentent souvent au commencement des lignes, et dont l'explication serait importante pour l'intelligence de ces inscriptions; après avoir assez longtemps cherché sans succès, nous sommes arrivé à une interprétation qui, si elle est loin d'être certaine, s'accompagne du moins de probabilités assez fortes pour que nous la proposions aux lecteurs. Les mots dont il s'agit doivent être lus, selon nous, הנהי, בנהי, חרדו, ברדו.

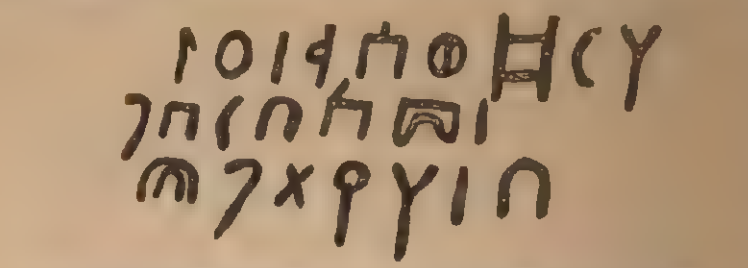
Il n'y a pas, croyons-nous, de doute sur la lecture du mot הנהי; les figures du ה et du י varient peu. Celle du נ est plus instable; tantôt elle se courbe comme un ר (page 504, 32), tantôt elle se contourne en zigzag (page 644, 11), ou bien encore elle devient une ligne brisée, pareille au נ himyarite comme dans le mot בנהי de la page 647. Dans le même mot, la fourche du ה est tournée vers le bas, ce qui est rare.

La lecture בנהי n'est pas douteuse non plus. Une seule fois il y a ס au lieu de ב (page 516). Il va sans dire que toute confusion entre le ב et le ה est inadmissible.

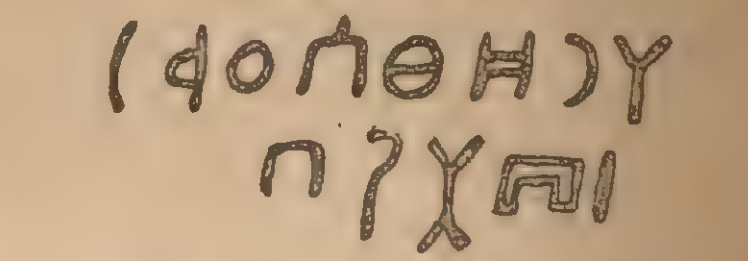
La lecture des mots הרדו et ברדו donnait lieu à beaucoup plus d'hésitations. Ces hésitations ne portaient d'ailleurs ni sur le ה ni sur le ב. Quant au ר on pouvait être tenté d'en faire un נ puisque nous avons trouvé que le נ dans הנהי lui est parfois identique. Mais, comme cette lettre ne se présente jamais sous forme d'un trait droit, et qu'elle a dans quelques exemples une déformation qui la rend semblable à un ע (page 525), déformation extrême que le נ ne saurait présenter, nous pouvons dire que la transcription ר est assurée. Le ו perd en plusieurs endroits sa barre, et devient un simple cercle plus ou moins régulier et grand (pages 520, 526); dans cet état, on le prendrait pour un ע. Nous nous en rapportons à la majorité des cas qui donne le ו. La lettre que nous transcrivons דּ est presque partout un rond ou un carré d'où partent quatre traits dont les directions se coupent à angle droit. Mais, dans quelques cas, ces traits, au lieu de se couper en croix, se placent deux à deux dans le prolongement l'un de l'autre, en sorte que la figure devient celle d'un rond enserré entre deux parallèles (page 526). Si le rond se déforme et



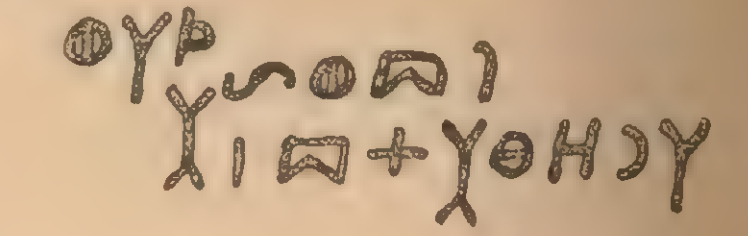
cède la place à un carré, on a deux verticales que relient, à quelque distance de leurs extrémités, deux horizontales (page 479). La déformation continuant, les deux côtés hori-



zontaux du carré se rapprochent (page 521) et se confondent



en une seule ligne; la lettre est alors devenue le ד himyarite (page 525). Comme nous avons fondé sur l'himyarite toutes



nos lectures, nous adoptons en conséquence la valeur ר pour cette lettre.

13. La transcription de ces mots étant établie, indiquons les circonstances dans lesquelles ils sont employés. Ils sont, peut-on dire, toujours au commencement des lignes ; une fois seulement הנהי se trouve dans le cours d'une ligne (page 503).

Ils sont suivis immédiatement de noms propres ; par exemple le nom סעד, très fréquent dans ces textes, vient plusieurs fois après הנהי. — Page 504 :

הנהי | כעד

Page 285 :

הנהי | כעדעתה | בן | כאסע

Page 298 :

הנהיסעדאבתלעה,

Nous nous abstenons de séparer les mots dans cette dernière inscription ; dans la précédente, il ne paraît pas impossible que le mot סער ait été allongé en סערעתה, le ע jouant parfois le rôle d'une demi-voyelle. C'est en effet ce que l'on voit immédiatement dans ces textes : — Page 222 :

הנהי | כעדנאל | התנת

Page 480 :

הנהי | כעדנעל | בדא

Le nom סעראל s'écrit donc aussi avec un ע au lieu de א : סערעל ; quant au נ intercalé, il ne s'y trouve pas toujours ; ainsi, nous avons encore (page 531) :

הנהי | כעדעל | דעלנף

Le ף est douteux ; la lettre qu'il transcrit est un simple carré.

Le nom סערה apparaît après סער dans une inscription de la page 292 :

הנהי | סעד | כעדת

Nous lisons כעראל, bien que d'une façon peu sûre, page 503 :

עלם | ידד ‖ בן | הבכן | הנהי | כעדאל

Le mot הנהי est aussi suivi du nom ודד (page 500) :

הנהי | ודד | ותהת

du nom ערב avec nunnation (page 293) :

הנהי | ערבן | ודד

du nom אתם (page 644) :

הנהי | אתמ | לדנאל | להמדד

où דנאל est un nom théophore. Cette inscription est la seule où les séparations entre les mots soient marquées. Nous y lisons ה deux petits cercles superposés. — Page 297 :

הנהי | אתמ | כך

Page 519 :

הנהי | אתמתמעדדת

On lit encore après הנהי le nom בך. — Page 300 :

הנהי | בך | ודד | נמאהמן

ainsi qu'aux pages 255, 256, 642.

On trouvera les autres exemples de l'emploi du mot הנהי aux pages 80, 89, 90, 283, 292, 516.

Remarque. — Trois lignes, de lecture difficile, commençent, l'une par הנהנה (page 284), une autre par הנהי נהי (page 308), la troisième par נהי sans ה préfixe (page 479). הנהן se lit page 504, 36.

14. Le mot בנהי n'est pas moins fréquent que le précédent. Il est presque toujours, comme הנהי, suivi de noms propres; on le rencontre pourtant isolé page 80, où les deux lettres הי sont unies par une ligature, et page 391. Nous n'attacherons pas d'importance à ce fait de l'isolement du mot בנהי, car la seule conséquence que nous pourrions en tirer serait qu'il est un nom propre, ce qui est invraisemblable. Le nom סער ne se voit pas après בנהי; c'est, j'imagine, un pur hasard. En revanche le nom ודד vient souvent. — Page 254 :

בנהי | ודד

Page 256 :

בנהי | ודד | חרס | חכל

Page 530 :

בנהי | ודד | אבלע

Page 530 :

בנהי | ודד | עדן

Le nom אתמ paraît aussi. — Page 519 :

בנהי | אתמ | ודור

puis d'autres noms. — Page 457 :

נמסרן || בנהי | תמן

Page 297 (cf. page 480) :

בנהי | עמלת

Page 285 :

בנהי | רמע | וחתב

Page 255 :

בנהי | הכמב || נמחתן

Page 392 :

בנהי | מנת | נמרדחן

Page 479 :

בנהי | תלם

Page 504 :

נמחור || בנהי | חלכ

Page 516 :

בנהי | בסרת | נמאזר

Nous laissons quelques autres exemples de l'emploi du mot בנהי, que l'on trouve pages 284, 285, 295, 298, 480, 515, 516.

Le mot בנהי a donc un rôle analogue à celui du mot הנהי; il peut presque se substituer à lui, comme on peut en juger par la comparaison d'une inscription de la page 520 avec une inscription déjà citée de la page 519. L'une commence par בנהי, l'autre par הנהי. — Page 520 :

בנהי | ר ז ינם | תמעדד

Page 519 :

הנהי | אתמ | תמעדדת

15. Nous avons relevé le mot הרדו une vingtaine de fois. Comme les deux précédents, il est suivi de noms propres, et il est à remarquer que ces noms propres prennent volontiers la nunnation. — Page 503 :

הרדו | כעדן

Page 521 :

הרדו | כעדן || נמאלב

Page 516 :

הרדו | כעדעל | ודדי || ב

en lisant ד au lieu de נ dans כעדעל. — Page 503 :

הרדו | כעדן | ועדד | דמסבד

où le dernier mot est improbable. — Page 262 :

הרדו | אתכן | חלכ || נחרכן

Page 479 :

הרדו | כדנעל | נמכברבל

Un ע manque dans le nom כערנאל. — Page 82 :

בעתר || הרדו | אתם | העדד

en corrigeant le ם de אהם. — Page 520 :

הרדו | ערבן | מדרת || נמאור

où les deux dernières lettres sont douteuses.

Le mot הרדו se lit encore aux pages 89, 99, 285, 292, 513, 518, 519, 520, 522, 531, 532.

16. Le mot ברדו est plus rare. En voici des exemples. — Page 501 :

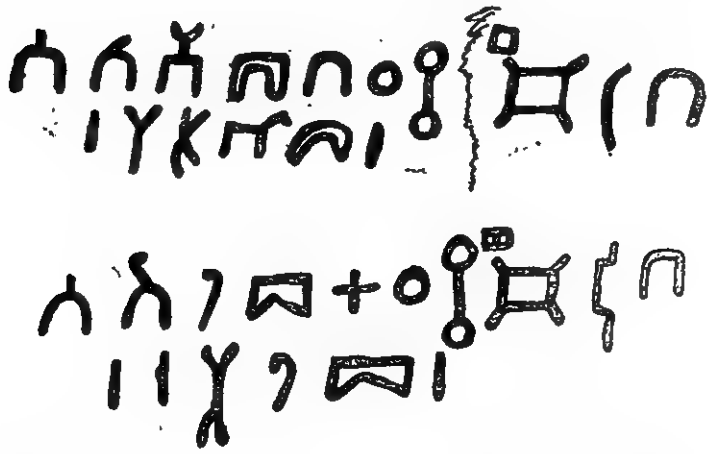
נמאר || יתכן || ברדו | בכרת

à quoi l'on peut comparer le נמאהר | בכרה | בנהי de la page 516; ce rapprochement semble indiquer une étroite analogie de signification entre ברדו et בנהי.

ברדוו avec deux ו se trouve isolé page 81. — Page 305 :

ברדו | דבא | נמבדדת

Nous reproduisons deux autres inscriptions où entre le mot ברדו. Elles offrent cette particularité que le ו y est hors la ligne et très petit; elles sont intéressantes aussi pour la com-



paraison des lettres, et, si on veut admettre qu'elles soient identiques, ce qui n'est pas absolument improbable, elles montrent jusqu'à quel point peuvent aller les déformations dans les textes liḥyanites; cette vue n'est pas de nature à augmenter notre confiance.

17. Le problème posé par les quatre mots dont nous venons de rechercher les exemples est délicat. Voici la solution que j'en propose : הנהי et הרדו sont des parfaits à la forme causative; dans בנהי et ברדו le ב préfixe joue le rôle du כ dans l'arabe et autres idiomes sémitiques; ces mots peuvent donc être des participes ou des noms circonstanciels tels que des noms de lieu. Quant au sens des deux racines, je le demande à l'arabe. L'arabe donne pour la racine נהי le sens de parvenir à un terme, à une extrémité, et pour la racine רדי le sens d'être exténué par la marche, de tomber de fatigue dans le chemin. Ces deux significations me paraissent concorder entre elles d'une manière frappante, et s'accommoder très bien des circonstances dans lesquelles les inscriptions se présentent. Un homme mourait dans le désert, on écrivait sur les rochers :

un tel est parvenu jusqu'ici, un tel est mort dans la marche, ou, d'une façon précise : endroit jusqu'où un tel est parvenu, endroit où un tel est mort. En un mot, je conclurais que ces lignes ont été écrites à la mémoire des morts, que si toutes ne sont pas des épitaphes, elles sont au moins des monuments commémoratifs; j'étendrais ainsi l'idée de mort aux deux racines נהי et רדי également. On pourrait, il est vrai, n'y voir que l'idée de repos au terme d'une fatigante étape; je préfère, quant à moi, la première interprétation.

18. Il y a dans les inscriptions que nous étudions un très grand nombre de mots commençant par נב; ces mots sont le plus souvent placés à la fin des lignes; ils vont quelquefois seuls, ou bien ils constituent la ligne supérieure ou inférieure d'une inscription à deux lignes. Les lettres qui suivent נב sont au nombre de deux, trois ou quatre; que peut être ce groupe de lettres auquel s'ajoute le préfixe בן, c'est là ce qu'il importerait de savoir. Nous ne constatons pas d'une façon certaine que ces groupes donnent des noms propres; nous ne rencontrons pas par exemple des mots tels que נבודד, ou נבמעד, ou נבאהם, ni d'autres où entrent en composition des noms propres trouvés ailleurs. Quelques exemples plus ou moins sûrs comme נבעדדה, נבבעלה, נבדדה, où l'on pourrait lire le nom בדדה, ne suffisent pas à faire admettre que les mots dont nous parlons soient composés de noms propres d'homme. Nous devons donc écarter une première hypothèse que nous avions en vue en faisant ces remarques, et qui eût consisté à voir dans le préfixe נב une métathèse du mot בן.

Quelqu'un préférera-t-il reconnaître dans ces mots en נב des noms propres ayant la forme de participes passifs? Nous ne le pensons pas. Il nous paraît tout à fait impossible qu'une forme verbale qui correspondrait au נפעל se rencontre aussi fréquemment dans des textes où toute autre forme verbale se laisse difficilement mettre en évidence. En outre, si l'on admettait que tous ces participes נפעל donnassent des noms propres, il serait étonnant que des noms de cette forme ne se rencontrassent pas à la suite des mots הנהי, בנהי, הרדו ou ne fussent jamais suivis du mot בן. Il est également invraisem-

blable que ces mots soient des noms communs ou des adjectifs.

Il n'est pas plus satisfaisant de scinder le préfixe נמ, d'accoler מ aux lettres qui suivent et de voir dans נ quelque particule ou quelque démonstratif, par exemple le résidu d'un article הן. On pourrait aussi supposer que la nasalisation s'introduisait devant les mots commençant par כ, hypothèse qui ne nous séduit pas davantage ; nous aurions en effet ainsi une grande abondance de mots à préfixe מ à la fin des lignes, et une grande pénurie de mots semblables au commencement.

Nous ne croyons donc possible ni de regarder les deux lettres נמ comme lettres serviles dans les mots en tête desquels elles sont placées, ni de faire jouer ce rôle à la lettre מ seule, en la séparant de la lettre נ. Nous regardons נמ comme un mot. Dans ces conditions, la seule hypothèse qui nous paraisse offrir quelque chance de succès consiste à voir dans נמ une métathèse de la particule sémitique מן, et dans les lettres qui suivent des noms de lieux. C'est une hypothèse qu'il ne sera peut-être pas impossible de contrôler. Les mots en question auraient donc à peu près la valeur de noms de gentité ; ils signifieraient : les gens de telle origine.

On retrouvera ci-dessus plusieurs exemples de ces mots accompagnant en première ou en seconde ligne des inscriptions où entrent בנהי ou ברדו. Ces textes se liraient alors de cette manière : Exemple (page 255) :

בנהי | הסמב || נמחתן

« Lieu où est mort Hasmab, des gens de Ḥathan », ou « venant de Ḥathan ».

19. En fait de désinences, nous avons peu de chose à signaler. La principale remarque que nous ayons notée sur ce point est celle d'une terminaison הן, à laquelle peut s'ajouter un ה : הנה. Cette remarque est intéressante en ce qu'elle montre le ע employé comme semi-voyelle. — Page 480 :

בנהי | אמרא | נמידהע

(Cf. נמידהת, page 284, 39). — Page 532 :

מידהת

Page 516, 17 :

בנהירי | נמבהתעה

inscription probablement fautive, à laquelle il faut comparer celle de la même page (page 516, 19) :

בנהת | נמבהתעה

laquelle paraît fautive aussi. — Page 481 :

בהניהת

où בהני est peut-être pour בנהי.

Page 297 :

בנהי | עמלהת

inscription où fait défaut le ע final et qu'il faut rapprocher de (page 480) :

בנהי | עמלהת

Page 645 :

הרד בדרי הת

où paraît manquer un ו après le ד et où le second ר est douteux.

Page 481 :

ללההת | בן | דארתם || העמל

Comme on le voit, la lecture de ces textes est un peu chancelante.

La désinence י peut être relevée en plusieurs endroits; elle n'est cependant pas bien fréquente. On en rencontrera des exemples pages 256, 264, 286, 304, 518, 522, 526.

Voici deux exemples d'une terminaison יה. — Page 264 :

נבית

Page 299, 73 :

נחנית

et un exemple d'une terminaison יה. — Page 483 :

להלעליה

20. Les noms propres fournis par les inscriptions sont très nombreux. Nous n'en entreprendrons pas l'étude dans cet article, et nous nous bornerons à présenter quelques observations à ce sujet.

Les généalogies sont peu développées dans ces textes. Le plus souvent, le personnage est désigné par un nom unique. Le mot בן est donc relativement rare. On verra page 297, 62 un nom qui paraît être ודר | בן et où le מ tient lieu du ב.

Le nom כעד ou le théophore בעדאל, est, comme nous l'avons vu, très fréquent. Il est curieux de rappeler, à ce propos, une expression que Freytag donne comme obscure, et qui unit ce nom avec le nom du Liḫyân : כעד לחיאן. C'est un des rares échos du nom de Liḫyân que l'on entende dans la littérature arabe.

Nous avons donné plusieurs exemples de noms théophores; on en trouverait aisément d'autres. Nous lisons page 263 le nom אלהת précédé du ל d'attribution. On pourra comparer le mot האלה au début de deux lignes pages 475 et 643, bien qu'il soit douteux qu'on ait ici affaire à un nom propre. Le nom האלה suit le mot הכלאך dans une inscription de la page 89.

Le nom Liḫyân n'a pas été rencontré par nous dans les inscriptions du type que nous étudions, non plus que dans les inscriptions verticales, à moins que l'on ne veuille lire הלחין un nom de la page 517, 26, qui est écrit : ההחין.

Quant au nom de Thamûd, il ne se rencontre que dans une inscription déjà connue d'après Doughty. Il convient cependant de signaler l'inscription 11 de la page 644, que nous avons déjà transcrite; si on lit ה la lettre composée de deux petits cercles l'un au-dessus de l'autre, le dernier mot de ce texte devient להמרד, peut-être avec un ן final.

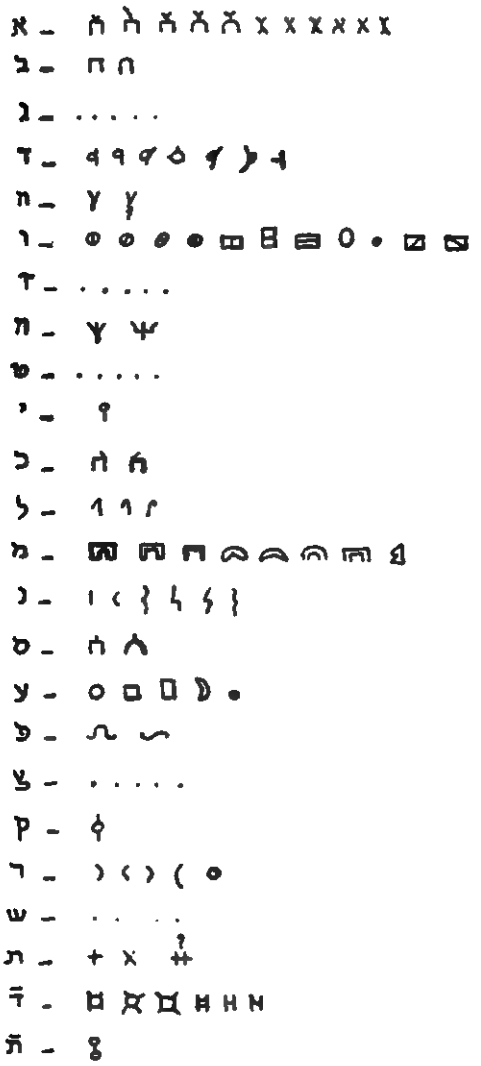
L'étude des noms propres révélerait, à ce qu'il semble, une influence hébraïque sur le peuple auteur de ces inscriptions.

21. Disons un mot, pour terminer, des inscriptions verticales; nous ne parlerons pas des textes historiques qui, à cause de leur importance et du déchiffrement qui en a déjà été fait, exigeraient un examen plus serré que ne le comportent ces simples notes.

On ne peut *a priori* appliquer aux inscriptions verticales les résultats obtenus dans l'étude des inscriptions du premier type. Celles-là d'ailleurs diffèrent sensiblement entre elles. Le mot בן, qui y est plus fréquent que dans les autres, y est parfois exprimé par un signe unique, lequel n'est pas toujours le même, qui tantôt est un zigzag, et tantôt ressemble au signe que précédemment nous avons lu ף; d'autres fois les deux lettres du mot בן sont distinctes, mais alors le ב est fait comme tout à l'heure le ם, et le נ est un zigzag. L'écriture s'éloigne de l'himyarite. Les inscriptions de ce type ne sont pas nécessairement verticales; on en a un exemple page 47. La petite inscription de cette page commence par un nom qui revient souvent en tête des lignes verticales, et que l'on rencontre précisément à la page 46; ce nom doit-il être lu ואן? nous ne saurions le décider. La seconde lettre est douteuse. Cette lettre est réduite en plusieurs passages à une barre terminée par deux petits traits (voir par exemple page 80, et comparer les numéros 2 et 4). Le mot ואן est souvent suivi d'un grand ovale, qui est sans doute un ע. Le nom ורד est plus fréquent encore que le précédent. Le nom כעד ne se rencontre pas. En somme, la différence entre les deux types d'inscriptions paraît très profonde, et l'on peut croire que l'épigraphie liḫyanite ne progressera pas sans bientôt se démembrer ou se scinder. Progressera-t-elle vite? Il serait imprudent de l'affirmer. On doit espérer pourtant que la science épigraphique aura raison des difficultés que lui opposent les textes liḫyanites : elle en a surmonté bien d'autres.

B^on^ CARRA DE VAUX.

LETTRES RELEVÉES DANS CES NOTES



BIBLIOGRAPHIE

Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Classe, Band XLIII. — III *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien, nach Abklatschen von J. Theodore Bent Esq., von Prof. Dr D. H. Müller, mit vier Lichtdrucktafeln und einer Schrifttafel.* Wien 1894, in Commission bei F. Tempsky.

Le célèbre voyageur anglais M. Théodore Bent, qui a si fructueusement exploré en 1892 les mystérieuses ruines de Zimbabié dans le Mashonaland, a fait de nouvelles découvertes en 1893 dans l'Abyssinie orientale. Non seulement il a retrouvé les restes de la colonie grecque Koloé il a visité Aksum et il a réussi à prendre des estampages des inscriptions gréco-éthiopiennes de cette ancienne capitale, ainsi que des inscriptions sabéennes de Yaha, qui ont été copiées par Salt et Ruppel. Une de ces inscriptions éthiopiennes est même inédite. L'heureux voyageur a confié son butin épigraphique aux soins de l'éminent orientaliste M. le professeur D. H. Muller, de Vienne, qui s'est acquitté de sa tâche d'une manière très remarquable et des plus fructueuses pour la science. L'importance de ses études sera appréciée par l'aperçu suivant :

Comme son travail renferme tous les monuments relatifs au royaume d'Aksum, publiés pour la première fois ou nouvellement édités d'après les estampages, M. Müller a pensé avec raison qu'il fallait donner, à titre d'introduction, la célèbre inscription d'Adulis sur laquelle on a longuement disserté dans ces dernières années. Le savant orientaliste n'a pas de peine à démontrer que, ainsi que l'ont déjà reconnu Vivien de Saint-Martin et Dillmann, le document appartient à un roi abyssinien qui, après avoir soumis les peuplades voisines d'Aksum, entreprit des conquêtes plus lointaines au sud et au nord avec l'intention d'établir une route commerciale entre le pays des aromates et l'Égypte. Dans le même but, il envoya une expédition maritime contre les pirates arabes qui habitaient entre Leuke Côme et le territoire sabéen. Mais M. Müller précise mieux que ses devanciers la personnalité de ce roi, qu'il identifie très ingénieusement avec le fameux Zoscalès de l'auteur du Périple de la mer Rouge. Il nous donne ainsi un point de repère moins vague pour le commencement du royaume d'Aksum, puisque le Périple a été écrit vers 79 après l'ère chrétienne (p. 4-11).

Après une description intéressante des monuments qui existent à Aksum, due à la plume du voyageur anglais (p. 11-15), M. Müller réédite, d'après les estampages, l'inscription bilingue d'Aksum. Non seulement la partie grecque est corrigée sur plusieurs points, mais le texte sémitique gravé au verso et qui paraissait entièrement illisible est lu avec certitude sur les six premières lignes, et le reste offre un nombre considérable de mots et de membres de phrase qui permettent de reconnaître le contenu général et la nature de la langue. Le commencement répond exactement au texte grec, mais la suite contenait plus de détails. Quant à la langue, elle est mêlée de sabéen et d'éthiopien et l'écriture se dirige de droite à gauche, comme c'est le cas de l'écriture sabéenne, et comme celle-ci elle manque de voyelles. Ce fait établit pour la première fois que la vocalisation éthiopienne est postérieure au règne d'Aizanas qui est l'auteur de l'inscription et le correspondant de l'empereur Constance (337). L'orthographe documentaire עזנ עזין et חרבה des noms princiers Ἀιζανᾶς, Σαΐζανας et Ἀδραι, coupe court à toutes les conjectures que l'on a émises à leur sujet. Aizanas s'intitule : « roi d'Aksum, de Hamêr (= Himyar), de Raidân, de Habesat, de Saba et de Salhe (Σαλήν) » en grec, Habasat répond à Ἀβασηνοί, ce qui prouve qu'à cette époque les Aksumitains ne se donnaient pas encore le nom d'Ethio-

piens et d'Abyssiniens. La mention de Raïdân sans le monosyllabe ה en atteste, dit avec raison M. Müller, que dans les protocoles sabéens דרידן n'est pas *Dhû-Raïdân*, mais doit se traduire par « de Raïdân »; il aurait pu ajouter que c'est moi qui ai établi pour la première fois ce sens (*Études sabéennes*, p. 17). En Arabie, les Habaśat sont mentionnés tantôt avec les Hasid, tantôt comme habitant le pays d'encens. Etienne de Byzance (Ἀβασηνοί). M. Müller, sur la base du sens de « se rassembler, s'unir », qui est propre au verbe حبش, voit dans les Habaśat une association pour l'exploitation du commerce des aromates, aussi bien en Arabie que sur la côte africaine dans les contrées cinnamomophores, et lorsque les Aksumitains se sont emparés de ces contrées méridionales on leur a appliqué ce nom (p. 26-28). Je penche plutôt à croire que les Sabéens attribuaient le nom de Habaśat aux pays thurifères de l'Afrique à cause de la similitude de leurs produits. L'application de cette dénomination au royaume d'Aksum qui possédait ces terres fut faite d'abord par les Arabes, puis par les Aksumitains eux-mêmes.

Moins ancienne, mais tout aussi importante que la précédente est la nouvelle inscription d'Aksum découverte par M. Bent (Bent 11). Elle contenait pour le moins vingt-neuf lignes et elle a pour auteur le roi Ela-Amida; le texte, privé de voyelles et rédigé en caractères sabéens, se dirige de droite à gauche, mais, sauf les lignes 2 à 5, il a subi de graves mutilations des deux côtés et de la ligne 29 il ne reste que deux lettres. La langue, autant que l'on peut voir, est purement éthiopienne, malgré la mimmation qui affecte tous les mots sans exception. Outre le protocole royal, l'intelligence du texte est bien difficile et M. Müller a fait des efforts souvent heureux pour en diminuer l'obscurité (p. 29-31). Au début de la première ligne, il semble y avoir eu ומכברם ישׁ ם, « ceci est le trône et la statue de Ela-'Amida »; la lecture ישׁים pour le second de ces mots se heurte aussi bien à la présence du ו moyen qui est absent de l'éthiopien ሠረመ, qu'à cette circonstance que si le *m* final était radical, il aurait fallu ישׁימם. Je réserve d'autres corrections pour une étude ultérieure sur cette inscription.

Les deux autres inscriptions, écrites en pur guèʿz et publiées pour la première fois par M. Dillmann d'après les copies de Rüppel, sont complétées et considérablement corrigées par M. Müller avec l'aide des estampages pris par le voyageur anglais. Le nom du roi aksumitain paraît devoir se lire *Ezana*, ኢዛና; c'est le ቲዘና des listes royales. Ces textes corrigés nous font connaître, outre le « seigneur du ciel », እግዚአብሔር, et Mahrem = Ἄρης, qu'on lisait déjà sur la copie de Rüppel, trois autres divinités aksumites: 'Astar, ዐስተር, la fameuse Astarté sémitique; la Terre, ምድር, et Barrâs, በራጽ, visiblement un dieu de lumière. La présence du nom d'Astarté dans ces inscriptions a été depuis longtemps supposée par moi, je suis heureux de la voir confirmée par l'estampage. Le commentaire est suivi d'un vocabulaire contenant les mots de ces textes importants; les petits graffiti qui viennent après sont insignifiants (p. 49-67). On peut dire la même chose des inscriptions sabéennes de Yeha rapportées en partie par Salt (p. 57-62); elles sont trop fragmentaires pour être comprises dans un ensemble quelconque. Elles attestent bien l'existence d'une colonie sabéenne en Abyssinie, mais son antiquité n'est pas prouvée et l'idée de la faire descendre jusqu'après l'ère chrétienne pourrait être bien plus près de la vérité.

Au sujet de l'écriture et de la langue éthiopiennes, M. Müller présente une théorie que je ne saurais approuver en entier. Que cette écriture soit issue de l'alphabet sabéen, c'est ce que l'on savait déjà par le seul aspect des lettres; on expliquait également les chiffres éthiopiens par l'usage relativement ancien de la langue grecque non seulement dans certains établissements commerciaux comme Adoulis et Coloé, mais aussi à la cour d'Aksum, ainsi que le prouvent les plus anciennes inscriptions et les légendes monétaires qui sont rédigées en grec. Ce qu'on ignorait, c'est la date à laquelle la séparation des deux écritures sœurs et l'invention de la vocalisation éthiopienne se sont faites; or, à ce sujet, le recueil de Bent, où il n'y a au fond qu'une seule inscription nouvelle, est loin de faire disparaître nos incertitudes. M. Müller, se fondant sur les lettres ⍵, ⍥, ⍦, ⍵, qui rappellent les formes sabéennes plutôt que celles des inscriptions guèez d'Aksum, estime que la réformation de l'écriture, il ajoute même celle de la langue, a été exécutée sur des originaux conservés dans les archives de l'Etat (p. 68) Il me paraît que la présence de la colonie sabéenne à Yaḥa suffit à expliquer ces formes, que l'on devait bien connaître à Aksum. Les inscriptions sabaïsantes d'Aïzana et d'Ela-Amida ont été rédigées, d'après moi, par des scribes de ces Sabéens qui savaient aussi le guèez; de là le mélange des deux langues qu'on aperçoit dans la première et l'emploi abusif de la mimmation dans la seconde. Je ne comprends pas comment le savant commentateur a pu prendre au sérieux cette mimmation absolument fantaisiste qui se joint à tous les mots, même aux verbes et aux particules. Loin donc de conclure avec mon savant ami que la langue éthiopienne est une fille du sabéen qui doit sa transformation à l'influence des langues africaines, il faut lui maintenir, jusqu'à preuve du contraire, la qualification de langue sœur qu'elle a acquise dès le début. Au fait, rien n'indique que, même au temps d'Aïzana, la langue d'Aksum n'ait pas été le guèez proprement dit. Les quelques mots et formes sabéens qu'on trouve dans les textes antérieurs à Ezana ne présentent pas les restes d'une antiquité disparue, mais des éléments hétérogènes introduits par des scribes à langue sabéenne employés à la cour d'Aksum et croyant rehausser le prestige des documents royaux en y mêlant, sans beaucoup de goût d'ailleurs, certains éléments de leur propre idiome si anciennement littéraire. Quant à l'influence des langues africaines, elle se réduit, si je ne me trompe, à quelques emprunts du vocabulaire; la constitution fondamentale de l'éthiopien n'en a été affectée d'aucune façon. C'est aussi le cas de l'amharique et des autres langues procédant du guèez. Les différences syntactiques de ces langues dérivées se retrouvent en assyrien et en mandéen, en partie même en hébreu, où il ne peut être question d'influences africaines. La seule influence exotique incontestable est celle de l'écriture grecque, à laquelle il faut attribuer sans hésitation la direction de gauche à droite de l'écriture éthiopienne, l'introduction des lettres-chiffres de l'alphabet grec et l'impulsion donnée aux Aksumitains pour l'invention d'un système de vocalisation. Comme on voit, ces innovations sont d'un ordre purement graphique et ne modifient en quoi que ce soit l'essence de la langue, pas même de l'écriture, car, ainsi que je l'ai démontré dans une notice précédente, l'auteur du système de la vocalisation éthiopienne n'a été ni un Grec, ni un Syrien, mais un Aksumitain de langue et de race.

En me résumant, je suis obligé, à mon grand regret, de m'inscrire en contradiction absolue avec les conclusions de mon savant ami (p. 72, dernier alinéa). Les deux plus anciennes inscriptions d'Aksum ne prouvent pas que l'éthiopien a jadis possédé l'article et la mimmation. La rareté du duel et l'absence du diminutif et de l'élatif en éthiopien ont

leur parallèle dans les langues sémitiques du nord et ne sont pas dues aux langues chamitiques environnantes. Le peu de rigueur qu'on observe dans la littérature éthiopienne au sujet du genre et du nombre vient de ce que cette littérature consiste en partie de traductions faites par des étrangers, comme c'est le cas des livres bibliques, en partie d'œuvres composées après la mort de la langue; cette dernière cause a produit le même effet dans les littératures rabbinique et néo-araméenne. Enfin, en ce qui concerne l'usage de l'infinitif et l'adjonction de particules enclitiques, ce sont des développements intérieurs qui disparaissent ou se modifient dans les idiomes dérivés et plus durablement restés en contact avec les langues africaines; si ces dernières y avaient été pour quelque chose, l'état de cause aurait été tout différent, car leur contact ininterrompu les aurait conservés intacts et mis à l'abri de toute modification tant soit peu substantielle. En un mot, les langues africaines d'Abyssinie sont, dans les grandes lignes, plutôt les débitrices du gueëz que ses créancières.

Un appendice fort suggestif (p. 74-82) traite de certaines inscriptions se rapportant au peuple encore flottant des Ḥabašat, חבשת; à ce sujet, je ne possède pas assez d'éléments sûrs pour avoir une opinion. D'excellentes photographies terminent dignement l'étude du savant professeur viennois, qui a donné tout ce que cette collection, historiquement insuffisante, permet de dégager ou de supposer au point de vue de la paléographie éthiopienne. Les réserves exprimées ci-dessus laissent intacte la valeur intégrale du mémoire qui nous offre, sous une forme aussi commode qu'érudite, le peu que la diligence des voyageurs a pu sauver d'une destruction imminente.

Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien, für das Schuljahr 1893-94. Voraus geht : Ezechiel-Studien von Prof. Dr D. H. Müller. Wien, Verlag der israel.-theol. Lehranstalt, 1894.

A l'opposé du séminaire rabbinique de Paris, qui entend rester constamment une sublime ישיבה של מעלה dont les travaux transcendants ne parviennent jamais à la connaissance des pauvres mortels, le séminaire israélite de Vienne, qui n'existe que depuis un an, travaille, produit et s'impose au monde savant. Je ne me charge pas d'expliquer la cause de cette différence, il me suffit de constater le fait. L'année scolaire qui vient de finir a vu paraître de nombreux et importants travaux dus aux professeurs de ce jeune établissement qui, du train qu'il va, ne tardera pas à rivaliser avec les meilleures institutions similaires de l'Allemagne. Le rapport annuel que j'ai sous les yeux nous en donne la preuve. A Vienne on semble dire : la science avant tout, les affaires ensuite. Aussi la belle étude sur Ezéchiel de M. le professeur D.-H. Müller y occupe-t-elle la place d'honneur. La vision du char divin (Ezéchiel, I et X), la mission du prophète (*ibidem*, chap. II et III), les projets et l'exécution (*ibid.*, III, 8 et 33), le schéma prophétique (*ibid.*, chap. VI), tels sont les sujets que M. Müller traite avec sa compétence habituelle et avec une profonde connaissance de la langue sacrée. Chemin faisant, il dit bien des vérités à ces critiques excessifs qui, à force de changer, d'ajouter ou de retrancher les mots inintelligibles pour eux du texte reçu, ont dépouillé le prophète hautement original des traits les plus saillants de son individualité et nous ont donné un texte aplati et affadi au dernier degré [1]. Peut-être va-t-il lui-même trop vite en besogne en effaçant sans grande nécessité des mots et des phrases qui se casent malaisément dans le

1. P. 5. Voir, dans un sens plus général, les importantes remarques sur les formules de la mission, p. 29-33; puis p. 51-53.

cadre trop systématique qu'il s'est construit[1]. C'est pour moi un plaisir tout particulier de voir que le savant auteur s'est aperçu encore à temps que j'étais un peu son précurseur dans ce retour à la *vérité hébraïque*[2]. Les parallèles entre la phraséologie d'Ezéchiel et celle des inscriptions assyriennes seront suivis avec intérêt par les lecteurs qui sont peu initiés aux cunéiformes. Pour nous autres vieux assyriologues, la conviction que l'ancienne littérature hébraïque est fortement influencée par la littérature séculaire des Assyro-Babyloniens est déjà faite depuis longtemps; le prophète Ezéchiel n'a pas même eu besoin d'aller à Babylone pour s'en imprégner, elle répandait sa domination esthétique bien au delà de la Judée et du monde sémitique de l'Occident[3].

La partie d'affaires contient un rapport du curatorium sur les débuts de la fondation et le choix du personnel enseignant, et un autre du recteur concernant la division des classes et le programme des études. Des listes des auditeurs et élèves de cette année et des livres offerts à la bibliothèque terminent cette utile publication.

Beiträge zur Geschichte der Essäer, von Dr. N. J. Weinstein, Wien 1892.

L'existence des Esséens a toujours été considérée comme un phénomène passager dans l'histoire du judaïsme; M. le Dr Weinstein cherche à montrer les traces profondes qu'elle a laissées dans la littérature talmudique, et sa démonstration est en somme très convaincante, malgré les exagérations des détails et des erreurs géographiques regrettables. Il est strictement possible que, sous le nom de מי עכוא, on doive entendre les eaux thermales de Callirrhoé (p. 10), au delà de la mer Morte, mais la nécessité d'étendre jusque-là la région habitée par les Esséniens, afin d'expliquer le nom de *Essaion*, ne paraît pas bien démontrée. La traduction de בני דרומא ארעיא, « les habitants du sud inférieur », par opposition avec בני דרומא עילאה, « les habitants du sud supérieur », par *des Südens unseres Landes*, est des plus déroutantes, et cela d'autant plus que l'auteur, dans la suite de son étude, identifie bien improprement le דרומא en bloc avec le territoire des Esséniens, tandis qu'en vérité cette expression désigne la Judée en face de la Galilée, qui était alors le siège du rabbinat. Dans la série : *Asia, Aspamia et Dammesek*, comme dans la suivante : *Asia, Carthagena et Turqi* (Jér., schebiit III, 1), *Asia* désigne visiblement l'Asie

1. P. 28, où il substitue à | באחד מאלה bien יעשה את יכאחד bien יעשכ (Ezéchiel, XVIII, 10-11, sans nécessité apparente : יהוא את כל אבית אלה לא עשה | את אשר לא טוב | יהוא ועש כ עשק וגזל גור | אה. P. 39, il efface la phrase וחשפטו שבר לעשות אבית (verset 9), sous prétexte que שבר est au parfait; mais qui l'empêche de lire ישבר, puisque le mot précédent se termine par י? Quant à la répétition de שבר et אבית, elle résume convenablement la teneur des quatre versets précédents. Au verset 13, la phrase את כל התועבית האלה עשה résume de même les détails qui précèdent à partir du verset 11. Le rejet du premier hémistiche de XXXIII, 15 (p. 48) ne me semble pas non plus suffisamment motivé.

2. P. 39, note.

3. Le changement מדבך אל ההרים (Ezéchiel, XXXII, 6) en ומדמכי ההרים (p. 48) semble d'autant moins vraisemblable qu'en Palestine, comme en Babylonie, c'est la forme נדבך qui a été en usage. Je considère מדבך comme inattaquable et je suppose dans l'impossible אל ההרים une erreur de scribe pour אף נחרים, ce qui se lie très bien avec la phrase suivante : ואפיכם ימלאו מכך. L'assyrien *shat zaahi* ne signifie pas *gegen Ende* (?) *der Nacht* (p. 60), mais *vers l'heure de la nuit* = שעת לילה. Le prophète amené comme captif à Babylone n'a certainement pas eu à vivre d'apprendre la littérature cunéiforme (p. 62), le génie de cette littérature a sans aucun doute formé la base du paganisme hébreu que les prophètes eurent à combattre en Palestine même.

Mineure et non l'ancienne Moabitide. Il nous est également difficile d'accepter l'ingénieuse explication d'après laquelle le fait que les Esséniens recherchaient les qualités des pierres pour la guérison des maux humains (B. J., II, 8, 6) ne serait autre chose que l'examen assidu des pierres contaminées par des oxydations infectieuses אבנים מכוגעות, mais ces faiblesses et d'autres encore mises à part, il faut féliciter l'auteur d'avoir dégagé des passages suffisants pour montrer la grande influence que cette secte a exercée sur la marche du rabbinisme talmudique.

Oriental Studies. A selection of the papers read before the Oriental Club of Philadelphia 1888-94.

Ce joli petit volume commémore l'existence quinquennale du Club Oriental fondé à Philadelphie en 1888 et les études qu'il contient portent l'empreinte de son âge. Saluons donc avec joie la jeunesse américaine de son entrée résolue dans la carrière épineuse de l'orientalisme, dont les courses sont généralement peu rémunérées, mais ne lui demandons pas trop pour le moment. En attendant des choses plus substantielles, sachons-lui gré de quelques aperçus ou de quelques points spéciaux qu'elle nous présente avec une simplicité de bon aloi. Les notices sur la géographie physique de l'Inde, par M. Morton W. Easton (p. 17-34); la littérature des ouvriers chinois (p. 52-62), le changement des lettres sourdes en sonnantes dans les composés japonais, par M. B. Smith Lyman (p. 160-166); le nom aryen de la langue, par M. H. Collitz (p. 177-201), se lisent avec intérêt, mais sont en dehors de notre compétence. L'étude folkloriste de Mme Sara Yorke Stevenson sur les plumes et les ailes dans l'ancienne mythologie (p. 202-241) attire agréablement l'attention, comme toutes les choses populaires, et on souscrit volontiers à sa conclusion que la croyance primordiale à un oiseau céleste est la cause de ce que, partout et indépendamment, les peuples les plus divers ont fait de la plume et de l'aile un symbole de lumière et de vie, de pouvoir, de vérité et de justice. Au sémitisme en particulier appartiennent l'interprétation des psaumes LXXXIII et XC (p. 35-51) et un document légal de Babylonie, par M. Morris Jastrow (p. 116-136); les divinités natives israélites, par M. G.-A. Barton (p. 86-115); un fragment numéral de Nippur, par M. H. V. Hilprecht, membre de la Mission des fouilles américaines en Babylonie (p. 137-150), et le livre de l'Ecclésiaste, par M. Paul Haupt (p. 242-278). Enfin, l'Afrique est représentée par un article de M. Brinton sur les alphabets des Berbères et un autre de M. W. Max Müller intitulé : « Qui étaient les anciens Ethiopiens? » (p. 72-85). Les observations qui suivent ont été relevées au courant de ma lecture des derniers mémoires.

P. 37. Une forme לבֵיתם = לָהֶם est impossible en hébreu, et comme le sens de הרצבות est incertain, il faut s'abstenir de traduire cette phrase ou chercher une correction raisonnable. Peut-être y avait-il primitivement כי אין חרצבות לכחם, « car il n'y a pas de liens pour (dompter) leur force ». Bonne remarque sur יצא מחלב עיניהם; la difficulté est grande, mais le remède proposé semble aller trop loin. On peut traduire : « leurs yeux ressortent du milieu de la graisse », ou bien, si l'on prend יצא avec le sens de « briller » qu'a l'assyrien *aṣû*, on obtient un sens satisfaisant : « leurs yeux brillent du milieu de la graisse (qui les entoure) ». — P. 36. Excellente comparaison et justes remarques. — P. 45. Le rapprochement de עד בֵּיתִי et בֵּיתִים ne se soutient pas; de même (יביבו) לְבִנִית ne peut pas être le pluriel ét. constr. de בִּנָה, « portion, part »; כֵּן לְמָנָה (ou יכוד) n'est pas hébreu. Au fait, כֵּן exprime l'adverbe « exactement,

convenablement », et לִכְבוֹת signifie « compléter, arranger, réparer un défaut »; le poète entend dire : « fais connaître (ton désir) de réparer (les défauts) de nos jours, afin que nous puissions apporter (dans les affaires de la vie) un cœur de sagesse (morale) ».

P. 64-65. L'auteur est mal renseigné : je ne me suis jamais occupé de la direction de l'écriture touareg, j'ai déchiffré les inscriptions libyques, ce qui est bien différent. — P. 66. Le jugement de M. René Basset sur mon *Essai d'épigraphie libyque* découle de sa haine systématique des *rabbins* et n'a aucune valeur. Quant à M. Philippe Berger, il s'étonnerait sans doute de la phrase : « M. Ph. B., in his *Histoire de l'écriture* (Paris, 1891), rejects nearly all Halévy renderings as incomplete and improbable ». Les doutes soulevés affectent bien peu de noms propres, et j'engage M. Brinton à lire mes réponses à ce sujet dans le *Journal asiatique*, dont le dernier index lui facilitera les recherches. Il serait fâcheux que des idées inexactes sur la marche de cette branche d'orientalisme se propageassent en Amérique, en dépit de la facilité avec laquelle le vrai état de chose peut être établi. Enfin, il est déplorable que M. Brinton attribue à M. Flinders Petrie la découverte de l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien; c'est fausser, sans le vouloir, l'histoire de l'alphabet. M. Berger a été plus exact en assignant cette théorie à M. de Rougé, qui a dressé le premier un tableau comparatif de cet alphabet et des caractères phonétiques de l'écriture hiératique égyptienne. Je viens en seconde ligne en démontrant : 1° Que les Phéniciens ont pris pour modèle, non l'écriture hiératique, mais les figures hiéroglyphiques; 2° que l'emprunt se bornait à douze ou treize figures et que le reste a été complété par les Phéniciens eux-mêmes au moyen de signes diacritiques (*Mélanges*, 1872, dernier article). Cette opinion n'est combattue aujourd'hui que par des gens peu compétents en paléographie sémitique.

P. 87-90. יהוה est parallèle au dieu araméen כֵּין, de כין, « être »; יה en est l'abréviation; les autres spéculations sont fantaisistes. Les quelques noms des tablettes d'El-Amarna qui finissent par *ya*, tels que *Haya*, *Maya*, *Paluya*, etc., sont égyptiens ou cappadociens. *Pidya* seul est = *Pidy*. פְּדִי = Padi פְּדִי. — P. 97. אֵל comme un dieu spécial a été depuis longtemps constaté par moi dans les textes sabéens et récemment dans les inscriptions de Zindjirlî. — P. 100. L'étymologie de שַׁדַּי, « montagneux »; est facile, le verbe est שָׁדַד, « jeter, projeter », d'où שַׁדַּיִם, « mamelles », au propre « projections ». — P. 107. *Teraphim*, « squelette humain (I Samuel, XIX, 13) servant d'oracle », est l'éthiopien *tarf*, « reste = relique ».

P. 242-278. Mémoire intéressant et plein d'observations et de notes fort instructives; le fond de la thèse n'est cependant pas acceptable, étant basé sur l'idée des interpolations voulues, c'est-à-dire des falsifications préméditées du texte. C'est un remède excessif qu'on n'oserait proposer dans aucune autre littérature ancienne. Si nous ne comprenons pas l'auteur, tant pis pour nous; de même, l'auteur se fût-il mal exprimé ou contredit, tant pis pour lui, nous n'avons pas le droit de corriger son style ni de le mettre en accord avec lui-même. Sous ce dernier rapport, on aurait fort à faire et on tomberait dans le grotesque le plus ridicule si l'on voulait harmoniser par ce procédé chirurgical les contradictions qui s'étalent presque à chaque page dans les œuvres renommées de notre époque. Par contre, les observations assyriologiques, si variées qu'elles soient, attestent une maturité et une solidité vraiment remarquables.

L'Oriente, Revista trimestriale, pubblicata a cura dei professori de R. Instituto orientale in Napoli, anno I, n. 1-3, Roma, 1894.

Reale Accademia dei Lincei : Ignazio Guidi. *Die due frammenti relativi alla storia di Abissinia*, Roma, 1893. — Ignazio Guidi. *Di alcune pergamene saidiche della collezione Borgiana*, Roma, 1893. — Carlo Conti Rossini. *Di un nuovo codice della cronica etiopia pubblicata da R. Basset*, Roma, 1893.

Cette revue naissante fait honneur à l'orientalisme italien. Nous y trouvons les célébrités philologiques les plus renommées du pays. La littérature japonaise est étudiée et accommodée à notre goût par les charmantes traductions de MM. Severini et Valenziani. M. C. Tagliabue expose substantiellement la doctrine bouddhiste de la métempsychose. M. L. Bonelli étudie les éléments italiens en turc et les éléments turcs en italien. Le sémitisme est dignement représenté par MM. I. Guidi et C. Conti Rossini, qui se sont chargés de nous faire pénétrer le génie des langues filles de l'ancien gueëz, surtout de l'amharique, au moyen de proverbes, de contes et de chants populaires. Des notices très variées, souvent de l'ordre pratique rendent la publication utile même aux profanes.

Les deux savants nommés en dernier lieu ont encore publié dans le *Recueil de l'Académie des Lincei* des remarques très importantes sur divers sujets touchant la littérature égypto-abyssinienne : La note de M. Guidi se rapporte à certains parchemins saïdiques de la collection Borgia qu'il accompagne d'une traduction italienne. Les deux feuillets du n° 274 contiennent le martyre de saint Simon, le commencement de la μετάστασις de saint Jean et un autre fragment de la même μετάστασις. La légende attribue à saint Simon la construction à Jérusalem de quatre églises sous l'invocation du Christ, de la Sainte Vierge, de saint Michel et des apôtres, « desideroso de tor di mezzo la sinagoga degli Ebrei ». Naturellement, « gli Ebrei sorsero contra di lui irosamente e lo consegnarono all'imperatore Traiano », qui ordonna de le faire crucifier. Deux autres feuillets sont relatifs à saint Paul et à saint Barnabé, évêque de la région de Tibériade. Le caractère purement légendaire de ces *Actes de martyrs* est signalé avec raison par M. Guidi, qui aurait pu mettre dans le même rang les martyrologes similaires des Syriens et en premier lieu ceux de saint Arethas et des autres martyrs himyarites qui n'ont pas le moindre fonds historique.

A l'Abyssinie appartiennent les deux dernières notices; celle de M. le professeur Guidi complète, d'une part, l'histoire de Lebna Denguel des textes publiés par MM. Basset et Perruchon, de l'autre se rapporte à la dispute christologique qui a divisé l'Ethiopie à partir du règne de Susenios jusqu'à celui d'Iyoas (1755-1769). M. Rossini présente des variantes et des corrections qu'il a collationnées dans un texte éthiopien nouvellement acquis par la Bibliothèque nationale Victor-Emmanuel de Rome. Elles ont pour but de corriger et de compléter le texte de la Bibliothèque nationale de Paris, qui a servi de base aux *Etudes sur l'histoire d'Ethiopie* de M. Basset.

The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A. Cuneiform texts edited by H. V. Hilprecht. Volume I. Plates 1-50. Philadelphia, 1893.

Vers la fin de l'année 1891, le musée de l'Université de Philadelphie reçut un envoi d'environ huit mille tablettes d'argile avec plusieurs centaines de fragments de vases et d'autres objets gravés en pierre que l'expédition américaine avait extraits des ruines de l'ancienne ville babylonienne de Nippur, aujourd'hui Nuffar. En avril 1892, M. le professeur Hilprecht, qui avait accompagné l'expédition, fut chargé de la publication de ces textes et le présent ouvrage nous donne le premier volume

de cette importante publication, conçue d'après un plan pratique et moins coûteux que celle de la collection analogue de M. Sarzec.

Les fouilles de Nippur ont fourni des textes qui embrassent une période de près de trois mille huit cent cinquante ans d'histoire babylonienne et appartiennent à quarante-cinq rois, dont le plus ancien est Sargon Ier, vers 3800 avant J.-C. Elles ont révélé six rois inconnus : Alu-ušaršid, Bur-Sin, Gandᵉ, Kadašman-Turgu, Kudur-Turgu et Bel-nadin aplu, et aidé à corriger ou à compléter des noms mal lus ou défectueux. M. Hilprecht se propose de donner dans un avenir prochain la transcription et la traduction de tous les textes; pour le moment, il se contente de nous faire connaître un certain nombre de points nouveaux qui ne manqueront pas d'attirer l'intérêt du monde savant.

Voici d'abord l'inscription de Lasirab (?), roi de Guti, que Winckler avait assignée à l'an 1600, qui doit être reculée jusqu'à l'époque de Sargon Ier, qui, M. Hilprecht le démontre d'une manière convaincante, est identique avec *Sharqani-shar-ali* (p. 17-18). Grâce à la découverte d'un fragment d'*En-te(men)-na* (= Bel-temeni), patesi de Lagaš (shir-pur-la), dans la couche profonde qui recélait les inscriptions de Naram-Sin et d'Alu-ušaršid, de vases appartenant à ces derniers princes à Lagaš, on conclut avec certitude : 1° que la domination de Sargon, de Naramsin et de leurs successeurs ou prédécesseurs immédiats s'étendait sur le sud de la Babylonie, au moins jusqu'à Lagaš-Tello; 2° que la chronologie des plus anciens princes connus de Lagaš est approximativement la même que celle des plus anciens patesis de Lagaš; 3° que les rois de Lagaš sont antérieurs à Sargon et à Alu-ušaršid (p. 19). Ce dernier roi raconte sur un *ex-voto* la victoire qu'il a remportée sur Elam et Bara'še et les riches dépouilles (*namrag*, r. ברג, « arracher, retirer »). M. Hilprecht interprète *šar Kiššati*, non « roi du monde », mais « roi de Kiš », ce qui ne me paraît pas probable; en revanche, l'idée que *šar kibrat arba'i*, « roi des quatre régions », suppose la possession de la Syro-Phénicie (p. 25) a toujours été la mienne. L'auteur considère la cité construite par Sargon comme étant la ville de Kutha, tandis que Kiš et Babylone existaient déjà depuis longtemps (p. 26).

Trois rois de la dynastie d'Isin (non Nisin) sont parmi les constructeurs du temple à Nippur : Ur-Ninib, Bur-sin Ier et Išme-Dagan. Les fragments des tablettes de ce dernier roi sont insignifiants. Ur-Ninib (non Gamil-Ninib) porte le titre de *na-gid* = *naqidu*, « berger, pasteur », et *me-šu-il*, « celui qui fournit le commandement ». Les lignes 3-7 du texte de Bur-sin Ier réclament un intérêt particulier. Elles portent : *en-gar lig-ga urum-ma | giš-kin uruduᵍ-ki-ga ki-bi-gi | en me-a tum-ma | urug-ki-ga*, « laboureur (*agricola*) puissant d'Ur, restaurateur de l'oracle d'Eridu, seigneur qui fournit les commandements d'Arku ». Ici, outre les noms de ville sémitiques artificiellement transformés *urumma* = Ur, אור, *eriduggа* = *Eridu*, עֵרֶד, *urugga* = Arku, אֲרֶךְ, on remarque : *engar* = *ikkaru*, « laboureur », hébr. אִכָּר, *ligga* = *li'u*, « fort, puissant », *kin* = *kinu*, « vérité », *ki-bi-gi*, littér. « à sa place retourna = *ana ašrišu utir* » pour « il restaura », *en* = *enu*, seigneur » et *me* = *mu*, « parole, ordre », le caractère foncièrement idéographique du prétendu sumérien s'impose ainsi à tous ceux qui ont la moindre conception de philologie.

La section consacrée à la dynastie cassite est pleine de faits nouveaux. Gandᵉ, abrégé Gan, est le même que *Gandaš* (cf. *Bubi* = *Bibeyaš*) le fondateur de cette dynastie (entre 2400 et 2240) qui a occupé le trône de Babylonie pendant cinq cent soixante-dix ans. Nippur était alors le vrai centre et la forteresse de ces conquérants. Les Cassites furent à leur tour remplacés par la dynastie des Pašé. Une tablette en agate raconte sa propre histoire. Elle fut vouée à Nina ou Istar pour la vie de Dungi,

le puissant champion, roi d'Our (environ 2750 av. J.-C). Vers 2285 elle fut portée à Suse avec la statue de Bélit par Kudurnanhundi, roi d'Elam, et y resta jusqu'à environ 1300, où elle fut rapportée et consacrée à Bélit par Kurigalzu II, après sa conquête de Suse. L'onomastique cosséenne reçoit diverses améliorations. Le nom *Kadašman-an-ellil* doit se lire *Kadašman-Turgu;* le nom transcrit *nin-dub-ba*, et attribué à une femme, rend plutôt le nom royal *Milu-šihu*. La liste des derniers vingt-quatre rois cassites dans leur ordre chronologique constitue un vrai soulagement après la confusion qui y régnait jadis (p. 37-38) ; il faut seulement réserver une marge de cinquante ans à peu près pour parer aux incertitudes inhérentes aux calculs de ces temps, ainsi qu'il est d'usage dans la chronologie égyptienne de la même époque.

Dans la reconstitution de la liste des rois de Pašé, M. Hilprecht place en tête Nabukudurusur Ier, puis à sa suite Bel-nadin-aplu, Marduk-nadin-ahe et Marduk-šapik (non tabik) zirim. La comparaison des textes babyloniens avec les données assyriennes semble fixer le règne de Nabukudurusur Ier à 1139-1123 et celui de Bel-nadin-aplu à 1122-1117 avant l'ère vulgaire. La durée entière de cette dynastie a été de cent trente-deux ans et six mois (p. 38-44).

La fin de l'introduction contient la bibliographie de l'expédition, une table méthodique des objets reproduits dans les planches, soit à l'aide de l'autographie, soit par la photographie, et en dernier lieu les planches elles mêmes, rendues avec la dernière perfection.

Le comité américain a fait grandement les choses, et M. Hilprecht a bien mérité de la science en mettant ces textes précieux à la portée des assyriologues. J. Halévy.

NÉCROLOGIE

Les études sémitiques ont perdu, par la mort de M. le professeur Auguste Dillmann, leur représentant le plus illustre. Maître distingué et encore unique dans le domaine de la langue éthiopienne dont la grammaire et le dictionnaire ont ouvert une voie féconde et presque inexplorée jusqu'alors, ses commentaires sur l'Hexateuque et les livres d'Isaïe et de Job forment une source inépuisable de renseignements et donnent la vraie mesure des progrès atteints par l'exégèse moderne. La théorie critique de M. Dillmann, loin de s'égarer dans les spéculations subtiles et en grande partie pamphlétaires de l'école grafienne, cherche à concilier les exigences de l'interprétation éclairée des documents avec le respect dû au texte reçu, sans lequel il n'y a que chaos et arbitraire. Depuis une quinzaine d'années les travaux exégétiques de M. Dillmann ont constitué une puissante barrière contre ces théories subversives et d'autant plus audacieuses que leurs auteurs ne sont pourvus que d'une connaissance superficielle de la langue hébraïque. Sa mort prive la science biblique de son soutien le plus redouté et le plus actif, car la mort seule a fait tomber la plume de la main de ce maître vénéré et incomparable qui, peu avant de nous quitter, a pu mettre la dernière main à son *Recueil des apocryphes éthiopiens*, lequel vient de voir le jour par les soins de sa digne famille. La mort, après une vie si bien remplie, est un sort enviable, et plus d'un philosophe s'écriera avec l'ancien poète hébreu : תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמהם.

J. Halévy.

L'Éditeur-Gérant : E. Leroux.

Paris. — Imprimerie Paul Lemaire, 14, rue Séguier.